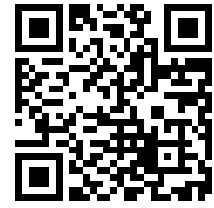
This is a reproduction of a library book that was digitized by Google as part of an ongoing effort to preserve the information in books and make it universally accessible.

Google™ books

https://books.google.com



A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.

+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.

+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.

+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

REVUE

DES

SCIENCES RELIGIEUSES

JANVIER-DÉCEMBRE 1925

Digitized by Google

Digitized by Google

UNIVERSITÉ DE STRASBOURG

REVUE

DES

SCIENCES RELIGIEUSES

TOME V

1925

STRASBOURG
BUREAUX DE LA REVUE
9 *bis*, RUE DES FRÈRES.

Digitized by Google

BL3
R45
1925

Digitized by Google

LES ORIGINES

DU DROIT D'ALTERNATIVE BÉNÉFICIALE

On sait depuis longtemps que l'alternative entra dans le droit concordataire de l'Église lors du concile de Constance, en 1418. Comment la chose s'accomplit-elle? Sur ce point Hübler (1) et Hinschius (2) n'ont pas encore fait la pleine lumière. Nous voudrions indiquer dans la présente étude les origines exactes du droit d'alternative bénéficiale.

CHAPITRE PREMIER

L'établissement du droit d'alternative jusqu'a l'année 1400.

Vers la fin du XIV[e] siècle, la Papauté avait réussi à absorber presque totalement à son profit la collation des bénéfices (3). A la faveur des troubles du Grand Schisme d'Occident, les collateurs ordinaires et les patrons résolurent de rentrer en possession de leurs anciens droits.

Encouragés par l'Université de Paris, soutenus par le roi Charles VI, lors de l'assemblée tenue à Paris en 1396, ils demandèrent la suppression des provisions papales, dont Benoît XIII ne se servait que « pour prolonger la durée du schisme » (4). A l'assemblée de 1398, ils firent le dernier

(1) *Die Constanzer Reformation*, Leipsick, 1867, p. 199.

(2) *System des Katholischen Kirchenrechts*, Berlin, 1879, t. III, p. 136.

(3) Voir G. Mollat, *La collation des bénéfices ecclésiastiques sous les papes d'Avignon*, Paris, 1921.

(4) « Impedimenta unionis ecclesiasticae ... sunt ... collatio beneficiorum et gratiarum, quia ... quamdiu remanebunt D. Papae. ... tamdiu erunt sibi

776969

Digitized by Google

pas. Ce n'était pas seulement pour faire cesser le schisme qu'ils réclamaient la collation des bénéfices, mais c'était surtout afin de reprendre leurs anciens droits. « Depuis deux siècles, disaient-ils, les papes ont accaparé la disposition des bénéfices. Du moment que nous avons une occasion de mettre un terme à cette usurpation il faut rétablir la pratique ancienne pour toujours. Il n'est pas au pouvoir d'un seul homme de gouverner un si grand peuple et de pourvoir duement à tous les bénéfices » (1).

Le 10 juin, la plupart des prélats convinrent qu'il fallait non seulement enlever au pape la collation des bénéfices, mais aussi se soustraire totalement à son obédience (2).

Cette résolution votée, le roi l'approuva par une ordonnance publiée à la fin de juillet 1398. Il y annonçait que, sur l'avis de l'assemblée, lui-même, le clergé et le peuple se soustrayaient entièrement à toute obéissance envers Benoît XIII.

Quant aux bénéfices mineurs, il décidait que dorénavant les ordinaires et les patrons les conféreraient librement. Pour les bénéfices majeurs, des élections remplaceraient la nomination du pape (3). Il semblait que les libertés de l'Église gallicane fussent ainsi restaurées pour toujours (4).

multi adhaerentes »; MARTÈNE ET DURAND, *Thesaurus novus anecdotorum*, t. II, col. 1135.

(1) Discours prononcé le 31 mai par Pierre le Roy : « Petrus... abbas Sancti Michaelis... proposuit quod sequitur... deberet fieri substractio collationum beneficiorum. Et pro evidentia conclusionis notatur 1° quod in primitiva ecclesia fuit constitutum... collatio beneficiorum ad episcopos et dioecesanos pertineret; hoc fuit observatum mille ducentis annis et amplius. Haec usurpatio est contra bonam politiam : quia non est in potestate solius hominis tantum populum gubernare et beneficiis omnibus debite providere... praelati magis cognoscere debent promovendos quam papa »; MANSI, *Ampliss. coll.*, t. XXVI, col. 868.

(2) *Religieux de Saint-Denis*, t. II, p. 583.

(3) « Ab obedientia totali ipsius Benedicti nos etiam clerus et populus regni nostri recedimus... occurrentibus vacationum casibus... beneficia electiva per electionem... ceteris beneficiis provideatur per collationem eorum ad quos hujusmodi spectat seu etiam spectabunt »; *Ordonnances*, t. VIII, p. 268.

(4) L'Église castillane suivit l'exemple de l'Église française. Au concile d'Alcala (1399) elle dénia l'obéissance au pape Benoît et rendit aux arche-

Digitized by Google

Nous verrons comment les espérances des prélats français se changèrent plus tard en désillusions.

*
* *

C'était grâce aux universitaires et au roi Charles VI que l'Église gallicane rentrait dans ses anciennes libertés. Les services qu'on lui rendait étaient très grands, mais ils n'étaient pas gratuits. Ceux qui les avaient obtenus devaient payer largement, d'abord à l'Université, puis au roi.

Durant l'assemblée de Paris, en 1398, les défenseurs du pouvoir pontifical avaient déjà prévu que les prétendues franchises ne seraient que plus lourdes servitudes. « Aux clients des papes, disaient-ils, seront substituées les créatures des princes, dont les recommandations auprès des collateurs seront toutes puissantes » (1).

Pour faire cesser ces soupçons, le roi expédia (28 juillet 1398) une ordonnance, par laquelle il interdisait de tenir compte des recommandations royales et « d'aucuns seigneurs ou autres personnes puissans par importunité, impressions... par messaiges ou par Lettres ou par autres voyes desraisonables » (2).

Presque en même temps que le roi donnait ces assurances, les maîtres de l'Université de Paris, si zélés aupara-

vêques et évêques la disposition des bénéfices : « Primieramente fue ordenando, que todos los beneficios que vacan o vacaren de aqui adelante, reservados, o devolutos, o en qualquier manera que vaquen que provyan dellos los Arcobispos et Obispos, sequn que lios les diere meior a entender ». Ce règlement provisoire se trouve dans l'*Historia de las antiquedades de la ciudad de Salamanca* par Gil Gonçalez de Avila, 1606, lib. III, cap. 14.

(1) « Nec valet si dicatur quod per Regem remediabitur, quia Rex cuilibet ordinario aliquos per modum rotuli recommendabit, ut eis de primis beneficiis vacantibus provideat »; cité par Noël Valois, *La France et le Grand Schisme d'Occident*, t. III, p. 158, note 2. Voir encore un extrait du discours de Raoul d'Oulmont : « Electiones et collationes ne fient libere, sed precibus principum et potestatum, etiam frequenter importunis. Sic facient indignos servitores suos symoniace seu per impressionem illicite promoveri... Praelati conferent beneficia suis consanguineis, servitoribus indignis et asinis deferratis. Studentes et alii viri litterati nichil habebunt » ; *ibidem*.

(2) *Ordonnances*, t. III, p. 270.

Digitized by Google

vant pour la cessation du schisme, mirent, après la soustraction d'obédience au pape, tous leurs efforts à la poursuite des bénéfices (1). Dès avant l'année 1395, l'Université avait envoyé à Benoît XIII un rôle des maîtres qui désiraient être pourvus de bénéfices (*rotuli nominandorum*). Or, non seulement les rôles n'étaient plus envoyés, mais ils étaient même interdits par un décret du 28 février 1396 (2), qui avait été émis pour ne pas faire tort à l'union de l'Église (3).

Cette preuve apparente de désintéressement étant fournie, les maîtres pensaient qu'ils en seraient largement dédommagés. Quelques jours après la clôture de l'assemblée de 1398, chaque nation de l'Université tint une séance où furent préparés les rôles des suppôts à pourvoir de bénéfices par les évêques (4). Ces rôles furent présentés aux prélats, encore réunis à Paris pour prendre quelques décisions supplémentaires, concernant le gouvernement de l'Église pendant la soustraction (5). Les collateurs ordinaires et les patrons promirent d'accorder mille bénéfices aux universitaires. Quatre prélats furent chargés de les distribuer aux suppôts (6).

Mais les prélats se montrèrent trop vite oublieux des promesses faites à l'Université. Dans de multiples cas, les évêques, les chapitres et les autres patrons et collateurs

(1) « Et Universitas erat ita ardens de cessione, nunc non curat amplius, sed de beneficiis procurandis bene tractat » ; Ehrle, *Archiv*, t. VII, p. 86.

(2) En 1395 les émissaires de Benoît XIII avaient persuadé quelques licenciés et bacheliers d'envoyer au pape un rôle. L'université écrivit d'abord aux cardinaux en les priant d'empêcher les effets de ce rôle, puis, le 28 février 1396, elle porta une défense générale à tous les maîtres ; Du Boulay, *Hist. Universit. Paris.*, t. IV, p. 702, 755; Denifle, *Chartularium*, t. IV; Denifle, *Auctarium Chartul.*, t. I, col. 715.

(3) « Universitas Parisiensis... numquam voluit facere rotulum, ut tolleret quamcumque occasionem tepiditatis in prosecutione unionis suppositis suis »; Du Boulay, *op. cit.*, t. IV, p. 852-853.

(4) Denile, *Auct. Chart.*, t. I, col. 780.

(5) Derechef cette réunion déclara que désormais l'on ne souffrirait point que le pape usurpât contre toute raison l'autorité des Saints Conciles et Canons, les libertés gallicanes ; Noël Valois, *La France et le Grand Schisme*, t. III, p. 185.

(6) Crevier, *Histoire de l'Université de Paris*, t. III, p. 178.

Digitized by Google

donnèrent des réponses vagues aux candidats de l'Université ou tout simplement les écartèrent (1).

Les maîtres ne pouvaient souffrir ces mauvais traitements : ils réclamèrent.

Dans une nouvelle réunion du clergé, convoquée à Paris (2) par Charles VI (20 février 1399), l'Université présenta une vigoureuse protestation. Ses délégués, devant le roi et les princes, exprimèrent leurs plaintes contre l'injustice et la négligence des prélats dans la répartition des bénéfices. Ils exigèrent avec insistance la récompense immédiate des services rendus aux collateurs et aux patrons.

« Chaque jour les universitaires venaient et interrompaient les séances, et, avec des cris et des menaces, exigeaient d'être pourvus. Les évêques et les délégués des chapitres étaient tellement indignés de cette importunité que quelques-uns, avant la fin de la réunion, s'éloignèrent de Paris » (3). Ceux qui restèrent essayèrent de se disculper : « Nous ne pouvons pas, disaient-ils, conférer des bénéfices aux clercs dignes de considération, qui savent utilement servir l'Église, à cause de nombreuses grâces expectatives datant encore du temps de Clément VII » (4).

Les expectants de ce dernier pape prétendaient en effet

(1) Nous citerons, comme exemple, la réponse du chapitre de Notre-Dame de Paris à la demande de l'Université (13 déc. 1398) : « canonicos magistros recommendatos bonamque affectionem habere eos de beneficiis providendi, prout poterit » ; Denifle, *Chartul. Univ. Paris.*, t. IV, p. 36, n. 1751. Voir une autre réponse du 4 janvier 1399 : « Exposito per magistrum Johannem Justfas rectorem. . quatenus nos dictam (Sancti Christophori) parochialem ecclesiam magistro Franconio de Delph... alteri de nominatis per quatuor prelatos super hoc deputatos vellent conferre... fuit responsum, quod de presenti domini eos exaudire non possunt » ; *ibid.*, p. 37, n. 1754.

(2) *Ordonnances*, t. VIII, p. 326.

(3) « Et multum displicuit eis importuna requisicio universitatis, quia cotidie veniebant ad interrumpendum consilia prelatorum et omni die faciebant unam arengam et quasi cum minis et clamoribus petebant super facto ipsorum provideri, in tantum quod aliqui prelati tedio affecti ante finita consilia recesserunt » ; Ehrle, *Archiv*, t. VII, p. 43.

(4) « Notabilibus clericis ... qui Ecclesiae sciunt, volunt et possunt fructuose servire, nullomodo poterunt de beneficiis ecclesiasticis providere » ; [Pithou], *Preuves des libertéz*, t. II, p. 710.

Digitized by Google

n'être pas compris dans l'ordonnance qui avait supprimé les expectatives de Benoît XIII (1), parce que, d'après eux, jamais il n'y avait eu de soustraction à l'égard du pape Clément VII.

L'assemblée discuta cette affaire avec soin et déclara finalement qu'aucune espèce de grâces, même celles accordées aux cardinaux, n'aurait d'effet désormais, qu'elles fussent de Clément ou de Benoît (2). Les délégués de l'Université votèrent avec les prélats contre les expectatives (3). Dès lors, les collateurs, sans grande résistance, arrêtèrent : 1° que mille bénéfices seraient accordés aux universitaires, et 2°, quant au mode de distribution, que les suppôts seraient pourvus de ces bénéfices alternativement *alternis vicibus*, une fois sur deux (4).

S'il est vrai que dès lors les maîtres de l'Université, suivant les décisions de l'Assemblée de 1399, avaient droit à mille bénéfices, néanmoins l'exercice de ce droit était bien déterminé par l'alternative de vacances. Les collateurs et les patrons étaient obligés de pourvoir de bénéfice, une fois sur deux, un suppôt de l'Université, inscrit sur le rôle de ladite Université.

C'est donc en France, et plus exactement à Paris, en 1399, que l'alternative bénéficiale apparut, pour la première fois, comme une règle obligatoire. Elle fait partie du règlement

(1) « Les grâces faictes par ledit Benedic a plusieurs expectans ... desquels toutevoies aucun droit n'était acquis en la chose ... comme inefficaces et non valables ne sortiront aucun effet » ; *Ordonnances*, t. VIII, p. 291 ; voir aussi Martène, *Thesaurus*, t. II, col. 1113, et Du Boulay, *op. cit.*, t. IV, p. 851-852.

(2) « Tertio ordinarunt quod omnes gracie expectative tam Clementis quam Benedicti cujuscumque et quarumcumque personarum, etiam dominorum cardinalium, sunt extincte » ; Ehrle, *Archiv*, t. VIII, p. 43.

(3) « Et super hoc omnes concordarunt et eciam universitas super hoc institit quod ita fieret » ; *ibidem*.

(4) Il n'y a pas de procès-verbal de cette assemblée. Toutes les informations sur ses décisions sont extraites d'une lettre qu'un clerc attaché vraisemblablement aux cardinaux, envoyés en 1399 à Paris, écrivit de cette ville à un des membres du Sacré Collège resté en Avignon. « Quarto (ordinarunt) quod mille nominatis per universitatem provideatur per prelatos de beneficiis *alternis vicibus* » ; dans Ehrle, *Archiv*, t. VII, p. 42-44.

Digitized by Google

provisoire, imposé à l'Église gallicane lors de la première soustraction d'obédience (1). A partir de 1399 l'alternative sera invoquée par les collateurs et les patrons, chaque fois que leur droit de libre collation sera menacé par les universitaires ou par le roi.

*
* *

A l'exemple des universitaires, Charles VI, malgré les assurances contraires, données lors de la troisième assemblée de Paris (1398), ne respecta pas longtemps l'indépendance des collateurs ordinaires. Au mois d'octobre 1398, il fit rédiger un rôle relatif à ses familiers « très ardents pour l'union de l'Église » qui devraient être pourvus de bénéfices par les collateurs (2).

La reine, le dauphin, le frère et les oncles du roi en firent autant et délivrèrent des lettres de recommandation auxquelles il était impossible de s'opposer (3).

Néanmoins quelques collateurs eurent le courage de ne pas accepter les candidats qui leur étaient présentés. Ainsi le chapitre de Notre-Dame de Paris écarta le candidat du roi (4). De même, l'archevêque de Rouen refusa caté-

(1) Hübler et Hinschius se sont trompés en fixant à l'an 1407 la date de la première alternative ; Hübler, *Die Constanzer Reformation*, Leipzig, 1867, p. 199, n. 13 ; Hinschius, *Das Kirchenrecht*, t. III, p. 136, n. 1.

(2) Le roi parle de cette liste dans une lettre, adressée au chapitre de Notre-Dame de Paris (XXIX[e] jour d'octobre) : « Cher et bien amez, comme ... aions naguaires fait substraction ..., par quoy les collacions et provisions ... appartiennent aux prélas et autres collateurs ordinaires, et paravant que aucunement ne feust retardée ou empeschée ladite union de l'Eglise, n'avons voulu faire ne souffrir presenter aucun roole de par nous audit Benedic pour nos familiers et serviteurs, desquelz pluseurs ont pour la fait dessusdit très grandement traveillié ..., il soit ainsi que, de present, nous ... aions fait pour la provision d'iceulz un roole aux prelas et aultres collateurs de nos diz royaume et Dalphiné » ; citée par N. Valois, *op. cit.*, t. III, p. 310, n. 4.

(3) « Fuit inter prelatos magnus rumor, quod multi dicunt se fore multum gravatos per Litteras Regis, regine et aliorum dominorum et quod non possunt resistere ». Voir les plaintes des prélats à l'assemblée de 1399 ; Fuble, *Archiv*, t. VII, p. 43.

(4) A la lettre royale de recommandation, que nous venons de citer (note 2, p. 15), le chapitre répondit en termes vagues : « Domini delibera-

Digitized by Google

goriquement de pourvoir le confesseur du duc d'Orléans. Pour l'y forcer, les officiers du roi saisirent son temporel (1).

Ces expédients violents déplurent à Charles VI. Le roi attendait le moment où il pourrait revêtir ses recommandations d'une forme juridique. Une occasion se présenta en 1400, au moment de la grève des maîtres de l'Université de Paris.

Les collateurs et les patrons, malgré la décision de l'assemblée du 1399, où ils s'étaient obligés à pourvoir alternativement mille suppôts, avaient continué de conférer les bénéfices à leurs familiers et à leurs serviteurs, sans tenir compte de leurs promesses. L'Université, ne se voyant pas assez écoutée, suspendit ses leçons et cessa toute prédication pendant le carême de l'année 1400, au « grand scandale de tous les chrétiens » (2).

Charles VI se vit forcé d'intervenir : il se fit présenter les rôles des suppôts afin d'en vérifier l'exécution. Ayant constaté que l'université n'avait pas reçu ce qui lui avait été promis, il se montra très offensé. Par des lettres closes, il ordonna aux collateurs et aux patrons d'exécuter fidèlement les rôles. Il menaçait de représailles les archevêques, évêques, abbés et autres collateurs : « Sçachans certainement que ou cas que vous ne le accomplissiez ... Nous y prendrons très grand déplaisir et ... ne nous vous ferons doresnavant aucunes graces » (3).

verunt quod respondeatur in terminis generalibus »; N. Valois, *op. cit.*, t. III, p. 310, n. 4.

(1) Ch. de Robillard de Beaurepaire, *Inventaire sommaire des Archives de Seine-Inférieure ; Archives ecclesiastiques*, t. I, p. 6.

(2) *Religieux de Saint-Denis*, t. II, p. 746.

(3) Lettres closes du roi datées du 20 mars 1400. En voici les passages les plus importants : « Charles par la grace de Dieu ... A tous nos Amez et Feaux les Archevesques. Evesques, Abbez et autres Collateurs Eccles. de Benefices ... Salut etc. ... Nous fusmes requis tres instamment par nos Très-chiers et Très amez Oncles et Frère ... que aux Supostes de nostredite fille l'Université ... seroit pourveu ... jusque au nombre de mille Bénéfices ... Neantmoins combien qu'il ait vaqué depuis plusieurs Benefices ... toutes voys la déliberation ... (du « concile » de 1399) ... n'a ... sorty en plusieurs lieux son effet ... Nous voulant obvier ausdits inconveniens ... avons

Digitized by Google

En ce qui concerne la distribution des bénéfices, Charles VI adopta l'alternative établie précédemment en 1399 pour les collateurs et les patrons. Mais il lui donna une importante extension. Désormais, tous les bénéfices vacants seraient conférés alternativement : une fois aux gens recommandés par le roi et sa famille ; la seconde fois à un suppôt de l'Université. De cette manière l'alternative de vacances entra, en 1400, dans la législation royale française.

« On se demande, dit Noël Valois, ce que, dans ces conditions, devenait le prétendu privilège reconnu aux collateurs (1) ». L'établissement de l'alternative en 1399 et en 1400 nous démontre une fois de plus que quand une Église veut s'affranchir du pouvoir des papes, c'est pour tomber sûrement sous le joug plus lourd des princes séculiers.

voulu ... visiter la Roule ... pour sçavoir comme iceluy Roule a esté mis a execution ... Et pour qu'il a esté trouvé ... que a moult grande quantité desdits supposts n'a mie esté encore pourveu ... dont tres-fort nous deplaist et non sans cause. Mesme que les Benefices doivent estre donnez et distribuez à ceux qui en sont dignes et non a autres : Nous par l'avis de nos Oncles et Frère ... avons ordonné requerant encore chacun des Prelats et autres Collateurs et Presentateurs que ... ils accomplissent ce que ... saintement fut deliberé en ladite Assemblée ... Toutes-foys, pour ce que nous avons ... nos Conseillers, Chappelains et autres Officiers et ... nostre tres-chère et tres amée Compagne la Roine ... le Dauphin et nosdits Oncles et Frère ... Nous ... voulons que les dessudits et lesdits Supposts nommez par lesdits quatre Prelats soient pourveus l'un après l'autre, et aussi l'uns de Conseillers, Chappelains ou autres Officiers de Nous, de nostredite Compagne, de nostredit Fils et de nosdits Oncles et Frère ... le premier pour la première fois et l'un desdits Supposts de nostredite Fille le second : Et pour la seconde fois par ordre ainsi que les Benefices escherront. Laquelle deliberation ainsi meurement prinse ... Nous voulons ... et nous requerons ... que Vous les accomplissiez par la manière dessusdite ... Sçachans certainement que ou cas que vous ne le accomplissiez ... Nous y prendrons tres-grand déplaisir, et ... ne nous vous ferons deresnavant aucunes graces ... Donné à Paris le 20e jour de Mars l'an 1408 [1400] ». Du Boulay, *Hist. Univ.*, t. V, p. 186, publia ces lettres sous la date de 1408. De même, Jourdain dans son *Index chronologicus*, p. 225. Mais Crevier (*Histoire de l'Univ. de Paris*, t. III, p. 195) est persuadé que c'est une faute et qu'à la place d'un « 8 », il faut lire un « 0 », car on y parle, comme étant vivant, du duc d'Orléans, qui fut assassiné avant 1408 : cf. aussi Noël Valois, *op. cit.*, t. III, p. 309, n. 1.

(1) Noël Valois, *op. cit.*, t. III, p. 312.

Digitized by Google

*
* *

Chose curieuse, il n'existe aucun procès-verbal de l'assemblée du clergé tenue au mois de mars 1399. Le biographe de Charles VI, lui-même, ne parle de cette réunion qu'en quelques phrases et avec une grande circonspection. Il nous raconte seulement que les prélats étaient très indignés des exactions du roi, à cause de la nouvelle décime, et des appétits des maîtres. Tous ces malheurs, dit-il, les prélats les attribuaient à la soustraction d'obédience et au patriarche d'Alexandrie, Simon de Cramaud, ainsi qu'à ses clients, partisans de cette soustraction. « Plusieurs évêques et jurisconsultes le dénigraient par toutes sortes d'accusations » (1).

Le P. Ehrle a retrouvé dans les Archives du Vatican un compte-rendu de l'assemblée de 1399, mais l'auteur inconnu en donne les décisions tout simplement, sous forme de lettre (2). Aussi est-il presque impossible, aujourd'hui, de découvrir quels orateurs proposèrent l'alternative, afin de mettre d'accord les prélats et les maîtres de l'Université qui se disputaient entre eux. Toutefois nous pouvons affirmer sans crainte que l'idée d'alternative dans la collation des bénéfices mineurs était déjà bien connue des membres de l'assemblée parisienne de 1399.

En fait, quoique non en droit, l'alternative était pratiquée non seulement avant le grand schisme d'Occident, mais même avant les papes d'Avignon (3). Elle était exercée aussi

(1) « Quod brachium seculare sic Ecclesiam vexaret, hic primus fructus exstitit substractionis factae, et, ut publice ferebatur, introductus consilio... magistri Symonis Cramaut, et suorum sequacium. Ob hanc causam multorum antistitum et peritorum in jure malivolentiam incurrens, (qui) variis viciis famam ejus denigrabant ». *Religieux de Saint-Denis*, t. II, p. 688.

(2) Ehrle, *Archiv*, t. VII, p. 43.

(3) L'alternative était déjà connue sous le régime féodal. Lorsqu'un serf avait épousé une femme qui dépendait d'un seigneur autre que le sien, ses enfants étaient parfois, suivant la coutume, partagés alternativement, de façon que le premier enfant appartenait au maître du mari et le second à celui de la femme. Toutefois ce partage n'était pas toujours pratiqué; A. Luchaire, *Manuel des institutions françaises*, Paris, 1892, p. 301-302.

Digitized by Google

bien entre les divers collateurs ordinaires qu'entre patrons et collateurs ou entre plusieurs patrons, soit ecclésiastiques, soit laïques.

En principe, c'était l'évêque qui avait seul le droit de disposer des bénéfices mineurs de son diocèse. Mais depuis le XIII^e^ siècle les chanoines, qui, après la réforme grégorienne, avaient conquis entièrement le droit d'élire l'évêque, voulurent aussi participer au droit de collation. Certains évêques laissèrent à la disposition des chapitres la provision d'un assez grand nombre d'églises et de paroisses. Selon Thomassin (1) l'évêque de Césène céda, en 1274, à son chapitre une grande partie de la juridiction épiscopale, avec plein pouvoir d'instituer et de destituer les curés et autres bénéficiers. Dans d'autres diocèses, les chanoines conférèrent les bénéfices et les églises alternativement avec leurs évêques. Il existait entre eux une sorte de contrat. Ainsi, à Toul, les évêques nommaient alternativement avec les chanoines les titulaires de la chapelle de l'Annonciation en l'église Saint-Étienne (2). Un contrat du même genre fut passé, en 1331, entre l'évêque de Cahors et la prieure de Sainte-Marie, concernant la chapelle de *Tribusputeis*. La prieure nommait le chapelain la première et la troisième fois, et l'évêque la seconde et la quatrième (3).

Un pareil compromis existait encore entre les rois et les évêques. En France et ailleurs, les rois conféraient des prébendes, en vertu de la régale, durant la vacance du siège épiscopal (4), mais ce droit variait d'une province à l'autre. Il y avait des provinces où la régale n'était pas connue. C'était plutôt la coutume qui en autorisait l'exercice. Cette situation, peu définie, donnait lieu à des conflits, qui dans plusieurs cas étaient solutionnés par l'alternative. Ainsi, en 1244, se termina un conflit survenu entre le roi Louis IV, d'une part, et l'évêque et le chapitre de Chartres, de l'autre.

(1) *Ancienne et nouvelle discipline de l'Église*, Bar-le-Duc, 1864-1867, part. III, chap. 23 (VII).

(2) MARTIN, *Histoire des diocèses de Toul, de Nancy et de Saint-Dié*, Nancy, 1900, t. I, p. 466.

(3) Archives du Vatican, *Reg. Avinionense*, t. XXXVIII, f. 56^a^.

(4) MIGNE, *Patrol. lat.*, t. CLXXI, col. 257 (34); t. CCXV, col. 1324 (216).

Digitized by Google

Il s'agissait de quelques prébendes auxquelles le roi nommait pendant la vacance du siège de Chartres. Les deux parties s'étaient décidées à accepter la sentence arbitrale, rendue par deux abbés du diocèse de Paris. Selon la teneur du jugement les prébendes, objet du litige, devaient, à l'avenir, être conférées alternativement par les évêques et par le roi de France (1).

De même, l'alternative était usitée entre patrons ecclésiastiques ou laïques, notamment en cas de patronage mixte (2). Dans ce cas, la présentation d'un titulaire provoquait souvent des difficultés. Des conflits surgissaient aussi quand le patronage était purement laïque ou ecclésiastique, mais exercé par plusieurs personnes particulières ou une personne morale. Afin d'éviter les difficultés, les différents patrons, suivant des conventions passées entre eux, nommaient le titulaire d'un bénéfice ou tous ensemble, cumulativement (*in solido*), ou alternativement, l'un après l'autre (*per turnum*). Ainsi, les chanoines de Notre-Dame de Paris conféraient les bénéfices appartenant à leur chapitre alternativement, chacun à son tour (3).

L'alternative était donc connue et pratiquée déjà avant le XIV^e^ siècle. Toutefois, elle avait le caractère d'un simple usage privé, exercé librement, sans approbation des supérieurs. Comme telle, elle était recommandée aux co-patrons par Clément V (1305-1314), afin d'éviter de longues discus-

(1) « De praebendis autem quae in futurum sede Carnotensi vacante statutum est ut alternatim a Domino rege et ab episcopis Carnotensibus... sint conferendae. Actum apud Asurias, anno... millesimo ducentesimo quadragesimo quarto » ; A. TEULET, *Layette du trésor des Chartes*, Paris, 1866, t. II, p. 544, n. 3213.

(2) Le patronage mixte avait lieu quand le titre de ce droit était partie ecclésiastique, partie laïque, par exemple la dotation d'une église, faite de biens ecclésiastiques et de biens laïques ; GÉRARDIN, *Étude sur les bénéfices ecclésiastiques*, Nancy, 1897, p. 28 ; GOHARD, *Traité des bénéfices*, Paris, 1765, t. II, p. 580 ; DUNOD DE CHARNAGE, *Histoire de l'église de Besançon*, 1750, Besançon, t. II, p. 300.

(3) Nous empruntons cette information à une lettre écrite par le chapitre en 1399 : « Magister Nicolaus de Gamerian... supplicavit dictam ecclesiam (Sti Christophori) sibi conferri. Quia magister Joh. Canteprime... existens in turno suo... ipsam contulerat, ideo fuit responsum quod de presenti domini eos exaudire non poterant » ; DENIFLE, *Chartularium*..., t. IV, col. 37, n. 1734.

Digitized by Google

sions qui retardaient fatalement les provisions des églises (1). Mais lors de l'assemblée de 1399, l'alternative apparut pour la première fois sous la forme de droit commun de l'Église gallicane.

(*A suivre*).

Joseph Sznuro.

(1) « Et ut facilius provideatur ecclesiis, non inconveniens reputamus patronos ipsos inter se posse libere convenire de rectore ab eis alternis vicibus praesentando » ; *Corpus juris canonici*, Clement., lib. III, tit. XII, *De jure patronatus*, c. 2.

Digitized by Google

LES VERSIONS NORMANDES DU RESCRIT D'ULRICH

I

La question du célibat ecclésiastique s'est posée au milieu du XI[e] siècle dans toute la chrétienté occidentale et y a donné naissance à de vives controverses. Aussi n'est-il pas surprenant que le « rescrit » adressé vers 1060 au pape Nicolas II par l'évêque italien Ulrich d'Imola ait fait fortune (1). Presque aussitôt après son apparition, il a été remanié et amplifié en Normandie par un clerc de l'Italie du nord qui l'y avait apporté. Il en est résulté une version nouvelle, connue sous le nom de *tractatus pro clericorum conubio* (2).

L'auteur du *tractatus pro clericorum conubio* est inconnu, mais il est certainement originaire de l'Italie septentrionale, car il accuse avec fougue et en les nommant les Patares qui, dit-il, empêchaient les clercs mariés de célébrer la messe ; or Bonizon de Sutri rapporte que, dans un concile tenu à Milan, on décida, sous la pression des Patares, d'écarter des autels les prêtres concubinaires (3). Il est non moins évident qu'après avoir vécu en Italie l'écrivain en question est venu se fixer en Normandie ; pour prouver que l'Église tolère le mariage sacerdotal il allègue que plusieurs fils de prêtres sont devenus régulièrement évêques et qu'il pourrait citer des exemples empruntés à l'Italie, à la Gaule, à la Normandie. De plus le traité, comme on le verra dans les pages qui suivent, suppose la connaissance simultanée des canons du concile de Lisieux (1064) et du rescrit d'Ulrich qui a vu le jour en Italie vers 1060. Il n'y a d'ailleurs pas lieu de s'étonner

(1) Sur Ulrich d'Imola cf. notre article dans la *Revue dee sciences religieuses*, t. II, avril 1922, p. 127-139.

(2) *Le tractatus pro clericorum conubio* a été publié, avec une introduction critique, par Dümmler dans les *Libelli de lite imperatorum et pontificum*, t. III, p. 588-596.

(3) Bonizon de Sutri, *Liber ad amicum*, l. VI (*Libelli de lite*, t. I, p. 594).

Digitized by Google

qu'un clerc italien ait émigré en Normandie. Lanfranc n'avait-il pas donné l'exemple? Originaire lui aussi de Lombardie, il avait pris ses grades à Bologne et était venu en Normandie pour enseigner le droit et la philosophie; on le suit à Avranches, à Rouen, et finalement à l'abbaye du Bec dont il devient écolâtre en 1045 et où il attire une foule de disciples. Son exemple a été imité, notamment par Anselme de Baggio qui sera le pape Alexandre II et par Anselme d'Aoste qui succèdera à Lanfranc comme écolâtre du Bec, puis comme archevêque de Cantorbéry. Lanfranc lui-même est retourné à plusieurs reprises en Italie, notamment en 1059 sur une convocation de Nicolas II (1). Peut-être l'auteur du *tractatus pro clericorum conubio* est-il revenu avec lui ou a-t-il été attiré par le désir d'entendre son illustre compatriote.

En tous cas le traité est antérieur au pontificat de Grégoire VII; il est l'écho des plaintes suscitées par les décisions des conciles de Rouen (1062) et de Lisieux (1064) qui avaient tenté la réforme des mœurs cléricales en Normandie. L'état moral du clergé n'était pas brillant dans cette province : Miles Crispin, dans sa vie de Lanfranc, rapporte que son maître fut plus d'une fois écœuré par les mœurs dépravées de ses disciples (2). Orderic Vital raconte que, lors d'un concile réuni à Rouen par l'archevêque Jean (1067-1079), les concubines des prêtres voulurent lapider le prélat en qui elles apercevaient un adversaire résolu (3). A plusieurs reprises, le haut clergé essaya de réagir. En 1064, le concile de Lisieux, présidé par Maurice, archevêque de Rouen, défendit aux prêtres de campagne d'abriter sous leur toit une personne de l'autre sexe (*ut nullus abinde uxorem vel concubinam seu introductam mulierem duceret*) et prescrivit à ceux qui s'étaient mariés depuis le concile de Rouen, tenu l'année précédente, de renvoyer leurs épouses; il légitima au contraire les unions antérieures à 1063. Seuls les chanoines (*canonici a clero*) furent astreints au célibat, même s'ils avaient pris femme avant 1063 (4).

(1) Miles Crispin, *Vita Lanfranci* (Migne, *Patr. Lat.*, t. CL, col. 29 et suiv.).

(2) *Vita Lanfranci*, c. II (*Patr. Lat.*, t. CL, col. 33).

(3) Orderic Vital, *Historia ecclesiastica*, l. IV, c. 2 (éd. Leprevost, t. II, p. 170-171.

(4) Les canons du concile de Lisieux ont été publiés par L. Delisle dans le *Journal des Savants*, août 1901, p. 516, d'après un manuscrit normand du XII^e^ siècle, conservé au *Trinity College* de Cambridge.

Digitized by Google

La solution était moins rigoriste que celle qui avait prévalu en 1059 au concile de Latran; les évêques normands faisaient la part du feu et ménageaient les transitions en attendant une réforme plus complète.

Les canons de Lisieux n'en provoquèrent pas moins des protestations très vives parmi les clercs normands. L'auteur du *tractatus pro clericorum conubio* les a condensées dans son traité; il aborde résolument les trois sujets de discussion soulevés par le concile et essaie de prouver que le mariage sacerdotal, désormais interdit, a toujours été autorisé par l'Église, — que le concile de Nicée, en défendant aux prêtres de garder dans leur demeure une *mulier subintroducta*, n'entend pas écarter leurs légitimes épouses, — qu'enfin le mot *clerus* désigne l'ensemble du clergé et non pas seulement les chanoines, particulièrement maltraités par le synode (1).

La théorie du *tractatus pro clericorum conubio* sur le célibat ecclésiastique dérive de celle qui est exposée dans le rescrit d'Ulrich. Toutefois, tandis qu'Ulrich se réclamait surtout de

(1) Nous ne partageons pas l'opinion générale (cf. Dümmler dans les *Libelli de lite*, t. III, p. 588) suivant laquelle le *tractatus pro clericorum conubio* serait contemporain des décrets de Grégoire VII. Le concile de Lisieux est à notre avis le seul auquel il puisse s'appliquer. En effet il y a identité parfaite entre les questions qui y sont traitées et les canons analysés ci-dessus. Cette identité n'existe pas pour les autres conciles normands ou anglais de la fin du XI^e^ siècle Le concile de Rouen (1072), qui confirme les canons de Lisieux, s'est occupé lui aussi de la *mulier subintroducta*, mais il n'a pas renouvelé la distinction entre le clergé paroissial et le clergé collégial (cf. Orderic Vital, *Hist. eccl.*, l. IV, c. 9); il se trouve donc exclu. D'autre part on pourrait penser également au synode de Winchester, réuni en 1076 par Lanfranc pour l'introduction de la réforme en Angleterre, mais, si les canons de ce concile reproduisent sur certains points ceux de Lisieux et si la distinction entre le clergé collégial et le clergé paroissial est reprise, il n'est plus question de la *subintroducta*. La concordance parfaite entre les canons de Lisieux et le *tractatus* prouve, à notre avis, que la rédaction de celui-ci remonte à 1065. Dümmler (*Libelli*, t. III, p. 588) la place à tort entre 1075 et 1080, sous prétexte que la phrase concernant les fils de prêtres devenus évêques s'appliquerait à Maurice, archevêque de Rouen, nommé comme tel dans une bulle de Grégoire VII (*Reg.*, l. VIII, ep. 6). Rien ne justifie cette identification. On ne saurait davantage admettre que le décret de 1074 soit visé par certains passages du traité relatif aux messes des prêtres mariés, étant donné que sur ce point Grégoire VII n'a fait que rééditer la législation établie par Nicolas II en 1059.

Digitized by Google

quelques passages de l'Écriture, son imitateur a utilisé plutôt, pour démontrer que le mariage était le seul remède à la fornication, des textes conciliaires et patristiques. Il a réédité d'abord l'anecdote de Paphnuce qu'il reproduit avec plus de précision, mais il l'a sans doute jugée insuffisante pour établir la tradition de l'Église et lui a adjoint de nombreuses citations plus ou moins probantes. La plupart sont empruntées au recueil du pseudo-Isidore, composé vers 850 dans la province de Tours et très répandu en Occident depuis la seconde moitié du x^e^ siècle (1).

Il n'y pas lieu de suivre l'auteur à travers ce dédale de textes tantôt authentiques, tantôt apocryphes, souvent contraires à la thèse qu'il soutient (2). On notera seulement que son argument essentiel est tiré du dixième canon du concile d'Ancyre (314) : « Les diacres qui, au moment de leur ordination, ont attesté qu'ils voulaient prendre femme, parce qu'ils ne pouvaient garder le célibat, continueront, s'ils prennent femme plus tard, à exercer le ministère, puisque l'évêque le leur aura accordé » (3). Or le premier canon du concile de Chalcédoine (451) prescrit de respecter toutes les décisions des synodes antérieurs (4). Aussi les règles posées par le concile d'Ancyre, continue le *tractatus*, font-elles autorité ; ne pas les admettre, ce serait se révolter contre l'autorité des pères de Chalcédoine, ce serait être hérétique, puisque Grégoire le Grand, dans une bulle célèbre (5), émet l'avis qu'il faut accorder aux quatre grands conciles la même autorité qu'aux quatre évangiles.

Cette démonstration est quelque peu sophistique et elle se retourne contre ses auteurs, si l'on applique par exemple le canon de Chalcédoine au concile d'Elvire (300) qui enjoignait aux

(1) Sur le pseudo-Isidore, cf. Paul Fournier, *Étude sur les fausses décrétales* (*Rev. hist. eccl.*, t. VII, 1906, p. 33, 301, 543, 761 et suiv.).

(2) C'est ainsi par exemple que le *tractatus* cite un canon du cinquième concile de Carthage, réuni en 401 (Mansi, t. III, col. 969 ; Hinschius, *Decretales pseudo-isidorianae*, p. 307) qui prescrit aux évêques, prêtres et lévites de s'abstenir de leurs compagnes et une lettre de saint Léon le Grand (*epist.* CLXVII) ordonnant aux clercs promus aux ordres majeurs de renoncer à toute union charnelle avec leurs épouses.

(3) Mansi, t. II, col. 513 ; Hinschius, *op. cit.*, p. 262.

(4) Mansi, t. VII, col. 373 : « Regulas sanctorum patrum per singula nunc usque concilia constitutas proprium robur obtinere decrevimus ».

(5) *Gregorii Magni reg.* l. I, epist. 24 (Ed. Ewald, t. I, p. 36).

Digitized by Google

évêques, prêtres et diacres de garder la continence. Le concile d'Elvire étant plus ancien, n'aurait-il pas un droit de priorité ?

En réalité l'argumentation du clerc normand est bien fragile et elle aboutit fatalement à des contradictions (1). Il suffit de retenir le but qu'elle se propose d'atteindre : elle veut renforcer les accusations portées contre les décrets réformateurs et établir que seuls doivent être astreints au célibat ceux qui se sont liés par un vœu solennel de continence.

Continuant à s'approprier les idées d'Ulrich pour qui « le mariage contracté sous le regard de Dieu n'est une dérogation à aucun des commandements du Seigneur », le clerc normand va essayer de démontrer à son tour, avec textes à l'appui, qu'une union légitime n'a rien d'impur. « Ils sont saints, s'écrie saint Augustin dans le *De bono conjugali*, les corps des époux fidèles à eux-mêmes et au Seigneur » (2). Dans un autre passage du même traité le docteur affirme à nouveau qu'il n'y a pas, comme on se l'imagine souvent, deux maux, le mariage et la fornication, mais deux biens, le mariage et la continence, le second étant simplement supérieur au premier : aussi celui qui est marié n'est-il pas coupable, tandis que celui qui se livre, même très rarement à la fornication, a sur la conscience un péché grave (3). Donc, conclut le *tractatus pro clericorum conubio*, le mariage est un bien et, puisqu'il est un bien, pourquoi l'interdire aux clercs ? Le polémiste ne se demande même pas si saint Augustin, qui a écrit quelques pages très élevées sur la virginité, est de son avis (4) ; il procède suivant la méthode chère aux écrivains du

(1) Nous renvoyons pour tout ce qui concerne l'origine du célibat ecclésiastique à Vacandard, *Les origines du célibat ecclésiastique* dans *Études de critique et d'histoire religieuse*, t. I, 1905, en nous contentant de remarquer à nouveau qu'au début du IVe siècle la législation n'est pas encore très fixée et que, suivant les églises, les clercs observent ou n'observent pas la continence.

(2) Saint Augustin, *De bono conjugali*, c. XI, § 13.

(3) Saint Augustin, *De bono conjugali*, c. VIII, § 8 et c. XI, § 12.

(4) Cf. notamment le *De conjugiis adulterinis* l. II, c. 20 où saint Augustin propose aux divorcés désormais astreints à la continence l'exemple des clercs : « Solemus eis proponere etiam continentiam clericorum qui plerumque ad eamdem sarcinam subeundam capiuntur inviti eamque susceptam usque ad debitum finem, Deo adjuvante, perducunt.... Si enim hoc multi Dei ministri repente atque inopinate impositum susceperunt, sperantes se illustrius in Christi haereditate fulgere, quanto magis vos, adulteria cavendo,

Digitized by Google

XI^e siècle ; il s'attache à une définition purement verbale qu'il applique à des cas très spéciaux et non prévus par elle.

Jusqu'ici l'auteur du *tractatus pro clericorum conubio* n'a jeté dans le débat aucune idée nouvelle. Toutefois, indigné par les violences des Patares dont il a été témoin, il ajoute aux considérations d'Ulrich un développement sur la valeur canonique des messes célébrées par les clercs mariés et des sacrements administrés par eux. Cette question avait été longuement discutée dès les premiers jours de la réforme religieuse du XI^e siècle ; elle n'a d'ailleurs rien à voir avec celle du célibat, mais les Antigrégoriens ont pensé que, s'ils démontraient que l'Église reconnaissait comme valides les actes cultuels des prêtres concubinaires, du même coup ils obligeaient leurs contradicteurs à admettre que le mariage sacerdotal avait toujours été autorisé. Voilà pourquoi l'auteur du *tractatus pro clericorum conubio* a de nouveau utilisé quelques-uns des textes qui avaient alimenté un peu auparavant la polémique engagée entre Pierre Damien et le cardinal Humbert (1), mais il n'a dû avoir à sa disposition qu'un recueil très abrégé de citations extraites pour la plupart des commentaires de saint Augustin sur l'évangile de saint Jean. Il reproduit en outre quelques passages du traité de Paschase Radbert, intitulé *De corpore et sanguine Domini*, que connaissaient déjà Damien et Humbert ; il insiste sur le canon du concile de Gangres qui frappe d'anathème tous ceux qui voudraient empêcher les fidèles de participer aux mystères avec un clerc marié (2) et sur la lettre de Nicolas I^er (858-867) aux évêques d'Achaïe : ce pape répond en effet à ceux qui lui demandaient s'il faut honorer ou mépriser les pasteurs engagés dans les liens de la chair, que Dieu fait luire son soleil sur les bons comme sur les méchants et répand la pluie sur les justes et les injustes ; le Christ, ajoute-t-il, n'a pas rejeté Judas du nombre des apôtres ; par suite le prêtre adultère ne peut souiller le sacrement divin et la communion reçue de ses mains est parfaitement valable (3). Le *Liber Pontificalis* fournit un

continenter debetis ». D'ailleurs, aussi bien dans le *De bono conjugali* que dans le *De continentia*, saint Augustin développe constamment l'idée que la continence est supérieure au mariage.

(1) Cf. Augustin Fliche, *La Réforme grégorienne*, t. I, *La formation des idées grégoriennes*, p. 218, 291 et suiv.

(2) Mansi, t. II, col. 1106 ; Hinschius, *op. cit.*, p. 265.

(3) Jaffé-Wattenbach, n° 2812.

Digitized by Google

dernier argument : des fils de clercs ont été élevés aux plus hautes dignités de l'Église ; on n'a donc pas tenu compte de leur tare originelle. Fort de telles autorités, le polémiste flétrit les *adulteratores canonum*, les *cogitatores novarum sententiarum* qui tombent sous le coup de la parole de l'Apôtre : *Si quelqu'un vous prêche un évangile différent de celui que nous vous avons annoncé, qu'il soit anathème.* (Gal. I, 8).

Malgré quelques additions secondaires, le *tractatus pro clericorum conubio* est peu original ; il développe et amplifie, à l'aide de textes conciliaires et patristiques, la théorie d'Ulrich qu'il formule en ces termes : « Quiconque, appartenant à la foi catholique et étranger aux iniquités de l'hypocrisie, parcourt avec soin les écrits authentiques des saints Pères, y trouve que les mariages des clercs, quand ils ont été légitimement célébrés, sont chastes et purs, et non pas, comme le prétendent les auteurs d'un nouveau dogme, entachés d'adultère et de fornication ». Toutefois les circonstances spéciales, à la suite desquelles le traité a été composé, ont amené son auteur à ajouter à sa démonstration deux annexes destinées à réfuter deux canons du concile de Lisieux et sur lesquelles il n'y a pas lieu d'insister puisqu'elles n'auront aucune influence par la suite.

Le concile de Lisieux avait interdit aux prêtres de campagne de garder à l'avenir sous leur toit ni épouse, ni concubine, ni aucune autre femme (*mulier subintroducta*). « Si la sentence du concile de Nicée, lit-on dans le *tractatus*, qui, suivant l'interprétation ordinaire, défend à tout évêque et à tout clerc d'avoir dans sa demeure une *mulier introducta* englobe aussi l'épouse du prêtre, personne honnête s'il en fût, elle est en opposition avec les canons des conciles de Chalcédoine, de Carthage, de Tolède et avec les décrets des docteurs Sirice, Léon et Grégoire ». Suivent les textes empruntés au recueil du pseudo-Isidore; ils concernent en réalité le mariage des clercs mineurs souvent toléré par l'Église primitive, mais le mot *mulier introducta* n'y est pas même prononcé et comme toujours la discussion est esquivée. L'auteur n'en conclut pas moins : « Si donc, comme le prétendent ceux qui préfèrent la guerre à la paix et le mensonge à la vérité, l'épouse est désignée par le terme *subintroducta mulier*, l'interdit de Nicée s'appliquera non seulement aux clercs mariés, mais aussi aux évêques qui leur auront permis de contracter

Digitized by Google

une telle union, aux auteurs des canons et décrets qui viennent d'être cités ; une telle pensée serait sacrilège et il est évident que, si l'on appelle vol ou larcin le fait de se saisir d'une chose à la dérobée, de même la *mulier subintroducta* est une femme introduite en cachette et qui n'est pas légitimement mariée ».

Enfin « les démolisseurs de canons et les perturbateurs de la paix ecclésiastique, dont nous venons de réfuter les sentences au sujet de la *mulier subintroducta*, déclarent aussi que par *clerus* il faut entendre non pas tous les clercs, mais seulement les chanoines ». De nombreux textes, au dire de l'auteur, contredisent cette opinion gratuitement prêtée au concile de Lisieux et permettent d'affirmer que le fardeau de la continence doit peser sur tous les clercs dont l'ensemble constitue le *clerus* ou plus exactement qu'il ne faut l'imposer ni aux chanoines (*canonici a clero*) ni à personne autre.

Toute cette partie du *tractatus pro clericorum conubio*, d'ailleurs peu intéressante en elle-même, est restée lettre morte. En revanche l'ensemble du traité a fourni quelques années plus tard des arguments aux prêtres nicolaïtes du nord de la France, lorsque le légat Hugues de Die voulut leur imposer la discipline grégorienne.

En 1078, les clercs de Cambrai adressèrent à leurs confrères de la province ecclésiastique de Reims une véritable circulaire pour protester contre certains canons du concile réuni à Poitiers par Hugues de Die au mois de février de la même année et où l'interdiction du mariage sacerdotal avait été renouvelée (1). Cette courte épître, très mordante et très incisive, n'a pas la prétention d'être un traité, mais elle utilise incidemment, à propos de certaines circonstances particulières, des textes qui proviennent du *tractatus pro clericorum conubio* ; c'est le passage de Cassiodore, rapportant l'anecdote de Paphnuce, qui est reproduit avec la même précision ; ce sont deux citations, l'une de saint Augustin, l'autre d'Isidore, qui figurent déjà accolées l'une à l'autre dans le *tractatus* (2).

(1) La lettre a été publiée par Boehmer dans les *Libelli de lite*, t. III, p. 573-576. Pour la date, voir l'introduction de Boehmer (*ibid.*, p. 573-574) dont nous adoptons les conclusions.

(2) Saint Augustin, *De bono conjugali*, c. XVI, § 18 ; Isidore, *In Genesim*, c. XXXI, § 66.

Digitized by Google

A la date où les clercs de Cambrai revendiquaient la liberté de prendre femme, le rescrit d'Ulrich avait donné le jour en Normandie à une nouvelle version qui, quoiqu'apparentée en certains points au *tractatus pro clericorum conubio*, est peut-être la plus originale et la plus curieuse de toutes.

II

La seconde version normande du rescrit d'Ulrich a été rédigée peu après 1074 par un clerc qui avait été, à l'école du Bec, disciple de saint Anselme (1).

(1) Ce traité a été retrouvé, puis publié par Dümmler, *Eine Streitschrift für Priesterehe* dans les *Sitzungsberichte der Koeniglich-prussischen Akademie der Wissenschaften*, Berlin, 1902, t. I, p. 418-441. Nous renvoyons à l'introduction critique qui précède l'édition pour tout ce qui concerne les manuscrits. Dümmler pense que l'auteur est un prêtre marié qui vivait en Allemagne. Nous ne saurions être d'accord avec lui sur ce dernier point et ses arguments nous paraissent faibles. S'il opte pour l'Allemagne, c'est uniquement parce que la lutte engagée autour du décret de Grégoire VII (1074) a été particulièrement violente dans ce pays. Or elle a été tout aussi aigüe en France et notamment en Normandie où, comme on l'a vu plus haut, l'archevêque de Rouen, Jean d'Avranches, faillit être lapidé lorsqu'il voulut promulguer le décret en question et où, en 1080, le concile de Lillebonne était encore obligé de proclamer que les prêtres, diacres et sous-diacres ne devaient avoir auprès d'eux aucune femme (Cf. Orderic Vital, *Hist. eccl.*, l. V, c. 5). A notre avis le traité a été composé en Normandie dans l'intervalle compris entre les deux conciles de Rouen (1074) et de Lillebonne (1080). Voici les raisons qui nous conduisent à cette hypothèse : 1° La dissertation sur la grâce et le libre arbitre, qui figure en tête du traité et dont Dümmler n'a pu identifier l'origine, porte, comme on le verra plus loin, la trace de l'enseignement de saint Anselme sur ce sujet. Or saint Anselme est devenu écolâtre du Bec aussitôt après le départ de Lanfranc pour Saint-Etienne de Caen, soit entre 1063 et 1066, et il a continué à exercer cette fonction, même une fois devenu abbé, jusqu'à sa nomination comme archevêque de Cantorbéry en 1093. Autour de sa chaire il a groupé non seulement des moines mais aussi des clercs séculiers. L'auteur du traité sur le mariage sacerdotal a été évidemment un de ses disciples qui, après avoir fréquenté quelques années l'école du Bec, a donné à ses connaissances une destination qui n'était guère prévue par son maître. Il n'a donc pu, même en admettant qu'il ait été un des premiers disciples de saint Anselme, écrire avant 1070 environ. — 2° Le traité vise une législation qui, plus rigoriste que celle du concile de Lisieux, obligeait tous les clercs à la continence, quelle que fût la date de leur mariage; il est donc postérieur au concile de Rome (1074) et à

Digitized by Google

La thèse développée dans ce nouveau traité est celle qui est exposée dans le rescrit d'Ulrich et dans le *tractatus pro clericorum conubio* : le mariage sacerdotal doit être toléré pour prévenir la fornication et seuls seront astreints au célibat ceux qui s'y sont engagés par un vœu solennel. Mais, si la thèse est toujours la même, si certains textes communs, tels que le passage de Cassiodore relatif à Paphnuce, ne laissent aucun doute sur la filiation des trois œuvres, l'allure de la démonstration est ici toute nouvelle et le disciple de saint Anselme utilise l'enseignement de son maître.

C'est en effet dans certains traités de saint Anselme et en particulier dans ceux qui concernent le libre arbitre qu'il faut aller chercher la source première de la seconde version normande du rescrit d'Ulrich (1).

Dans la troisième partie du *De concordia praescientiae et praedestinationis necnon gratiae Dei cum libero arbitrio* intitulée *De concordia gratiae et liberi arbitrii* (2), saint Anselme détermine les rapports de la grâce et du libre arbitre. La grâce lui apparaît comme le canal par lequel Dieu répand ses bienfaits sur le monde. « Toute créature, dit-il, vit de la grâce par laquelle Dieu

celui de Rouen, tenu sans doute la même année, où l'archevêque Jean promulgua au péril de sa vie les décrets de Grégoire VII. En effet le plaidoyer pathétique en faveur des femmes des prêtres, qui le termine, paraît destiné à faire oublier leur conduite quelque peu scandaleuse lors de ce dernier concile. D'autre part Grégoire VII avait interdit aux clercs mariés de célébrer les saints mystères et aux fidèles d'assister à leurs messes (Cf. A. Fliche, *Les Prégrégoriens*, p. 284 et suiv.). L'archevêque Jean a certainement fait exécuter cette disposition essentielle du décret; or le traité finit par ces mots : « les autorités et les arguments que nous avons énumérés doivent vous persuader que vous ne pouvez ni nous empêcher de célébrer l'office divin ni suspendre de la communion ceux qui n'ont rien à voir en l'affaire ». — 3° L'auteur normand a composé son traité après 1074, mais avant 1079, car il réédite l'histoire de Paphnuce, sans qu'il proteste contre la condamnation dont elle avait été l'objet de la part du pape au concile tenu à Rome au cours de cette année 1079.

(1) Sur la philosophie de saint Anselme, cf. De Wulf, cf., *Histoire de la philosophie médiévale;* Domet de Vorges, *Saint Anselme*; Bainvel, article *saint Anselme* dans le *Dictionnaire de théologie catholique* de Vacant-Mangenot; De Ghellinck, *Le mouvement théologique au* XII^e *siècle* (où l'on trouvera une bibliographie détaillée); E. Gilson, *Etudes de philosophie médiévale.*

(2) *Patr. Lat.*, t. CXLVIII, col. 507 et suiv.

Digitized by Google

disperse ses dons, sans lesquels l'homme ne peut être sauvé » (c. II) Parmi ces dons figure la « rectitude de la volonté » qui permet de distinguer le bien du mal. La faculté de conserver la rectitude de la volonté, c'est le libre arbitre qui, par suite, dérive lui-même de la grâce et, si l'usage du libre arbitre nous permet de mériter aux yeux de Dieu, il n'en est pas moins vrai que nous ne le pourrions pas, si la grâce n'intervenait à l'origine. « Certes, pour garder la rectitude, il faut le vouloir, mais un tel acte de volonté n'est possible que si l'on possède déjà cette rectitude; or on ne la possède que par la grâce » (C. III-IV).

Le rôle de la grâce ne se borne pas là. « De même que personne ne peut acquérir la rectitude de volonté sans le concours premier de la grâce (*gratia praeveniente*), de même personne ne peut la conserver si ce concours ne se continue (*eadem gratia subsequente*). Quoique la rectitude subsiste au moyen du libre arbitre, on ne saurait pourtant attribuer à celui-ci un rôle aussi important qu'à la grâce qui, étant sa source et son aliment, permet seule de l'acquérir d'abord, de le conserver ensuite » (C. IV). C'est encore la grâce qui soutient le libre arbitre dans la lutte contre les tentations et la parole de saint Paul : *Cela ne vient pas de celui qui veut, ni de celui qui court, mais de Dieu qui fait miséricorde* (Rom. IX, 16) signifie que le fait de vouloir ou de courir ne relève pas du libre arbitre, mais de la grâce. Enfin, si l'homme vient à perdre la rectitude et par suite le libre arbitre, il a besoin une fois de plus de l'aide de Dieu, soit de la grâce (c. V).

Il y a une parenté frappante entre ces chapitres du *De concordia gratiae et liberi arbitrii* et les premières pages de la seconde version normande du rescrit d'Ulrich. On peut relever tout d'abord plusieurs analogies verbales : le texte de l'épître aux Romains est également cité dans ce dernier traité; les expressions de *gratia praeveniente*, *gratia subsequente* servent aussi à caractériser le rôle de la grâce par rapport au libre arbitre. L'identité des termes reflète celle des idées. « Il y a, écrit l'auteur de l'opuscule sur le mariage sacerdotal, trois moyens principaux et pour ainsi dire effectifs par lesquels toute âme humaine douée de raison peut recevoir les biens spirituels et sans lesquels elle ne saurait les atteindre : ce sont le libre arbitre (*liberum arbitrium*), le commandement (*mandatum*), la grâce (*gratia*). Par le libre arbitre nous discernons le bien du mal, pour faire

Digitized by Google

ensuite notre choix ; par le commandement nous sommes provoqués et excités au bien ; de la grâce nous recevons une impulsion et une aide. Toutefois la grâce est souveraine et maîtresse du libre arbitre et du commandement ; elle est pour ainsi dire la reine toute puissante qui les gouverne et d'un signe les met en action ; c'est d'elle qu'ils reçoivent leur force et leur efficacité ; sans elle ils ne peuvent rien, mais gisent inertes et morts, comme une matière sans forme ». Le libre arbitre, c'est donc la matière ; la grâce, c'est la forme ; le commandement, c'est l'instrument à l'aide duquel Dieu donne à la matière sa forme et, « de même que la matière et l'instrument n'ont aucune valeur sans la forme, de même la libre volonté et le commandement n'ont aucun pouvoir sans la grâce. Comment agiraient-ils, si la grâce ne les prévenait et ne les accompagnait? Le commandement est, en effet, le serviteur que la grâce dépêche au libre arbitre pour le réveiller et l'inciter au bien ».

On retrouve dans ce passage tous les éléments de la théorie de saint Anselme :

1° La grâce est à l'origine du libre arbitre qui reçoit d'elle son impulsion (*gratia praeveniente*).

2° La grâce accompagne le libre arbitre et veille sur lui lorsqu'il a l'occasion de s'exercer (*gratia subsequente*).

3° Si la grâce abandonne le libre arbitre, il n'a plus aucune efficacité,

Seule la notion de commandement ne figure pas dans le *De concordia gratiae et liberi arbitrii*, mais saint Anselme a pu la faire intervenir dans son enseignement oral, enfermé sans doute dans des limites moins étroites. D'ailleurs elle n'ajoute rien d'essentiel, car le *mandatum* est réduit au rôle d'instrument, d'intermédiaire entre la grâce et le libre arbitre ; il n'a par lui-même aucune valeur propre. « A quoi donc, écrit l'auteur, a servi au premier homme, alors qu'il était au paradis terrestre, le commandement qu'il a reçu : *Mange de tous les fruits du paradis, mais ne touche pas à ceux que porte l'arbre de la science du bien et du mal* (Gen. II, 16-17) »? Il a entraîné non pas son salut, mais sa condamnation, parce que la grâce, seule capable de sauver et d'aider Adam, lui a fait défaut et parce que, injustement confiant dans ses propres forces, il l'a méprisée ».

On voit immédiatement où le continuateur d'Ulrich veut en

Digitized by Google

venir : les décrets grégoriens sur la continence, qui sont une forme de *mandatum*, ne peuvent être observés par les clercs s'ils n'ont la grâce. « C'est commettre une erreur et travailler en vain que de vouloir parvenir à la chasteté par ses propres forces ». Le polémiste ajoute aussitôt, et c'est ici que va commencer l'équivoque : « Ils se trompent bien davantage encore ceux qui ordonnent de pratiquer cette vertu malgré soi et sans l'acquiescement d'une libre volonté ». Aussi bien peut-on reprocher aux papes d'avoir, en prescrivant la continence, nié le libre arbitre et, par suite, la grâce, source et aliment du libre arbitre. « Puisque la faculté du libre arbitre nous a été accordée lorsque nous avons été créés et que nous ne vivons pas sous le régime de la loi, mais sous celui de la grâce, vous, qui nous imposez malgré nous la loi de continence, vous nous privez de ce libre arbitre. Vous nous ordonnez et nous forcez à vouloir ce que nous voulons, vous cherchez à nous enchaîner par les liens de la loi dont la grâce même nous a affranchis pour nous donner la liberté, à nous imposer de nouveau par la crainte l'esprit de servitude et à chasser de nous la grâce elle-même sans laquelle nous ne pouvons rien faire, si bien que, comme le dit l'Apôtre, *la grâce n'est plus la grâce* (Rom. XI, 6) et que le don de Dieu n'est plus le don de Dieu ».

Ce passage, destiné à prouver que les papes n'avaient pas le droit d'imposer au clergé la pratique de la continence, est en contradiction formelle avec les théories énoncées plus haut. Le mot *libre arbitre* est pris dans un sens très différent : il n'est plus la faculté de « discerner le bien du mal », mais il est synonyme de libre volonté ; il consiste à faire non plus *ce que l'on doit*, mais *ce que l'on veut*. Cette conception, que saint Anselme a vivement réprouvée, aboutit à de singulières conséquences : elle supprime la notion du péché, puisque l'homme ne peut pratiquer aucune vertu, s'il n'a pas la grâce, et elle porte atteinte au principe de l'autorité, chargée de formuler la loi, c'est-à-dire le commandement, instrument de la grâce « pour réveiller le libre arbitre et l'inciter au bien » (1).

(1) Une discussion philosophique de la théorie de saint Anselme n'entre pas dans le cadre de cette étude. Nous avons voulu noter seulement les points de contact et les divergences entre le maître et le disciple. Or celui-ci, tout en exposant la doctrine de saint Anselme sur le libre arbitre, en renie

Digitized by Google

Le polémiste a eu le sentiment de cette flagrante contradiction et, pour en triompher, il s'est attaché à prouver que le mariage était un bien au même titre que la continence, qu'il pouvait par conséquent être lui aussi l'objet du libre arbitre. Il s'est rendu compte que les préceptes de saint Anselme pouvaient l'aider à créer une équivoque sur le sens du mot *libre arbitre*, mais qu'au fond ils allaient à l'encontre de sa propre théorie, s'il n'arrivait à démontrer, comme l'avaient tenté ses prédécesseurs, que les unions contractés par les clercs n'avaient en elle-mêmes rien d'impur, que la loi chrétienne les autorisait et que seuls devaient être astreints à la continence ceux qui avaient reçu de Dieu la grâce nécessaire pour pratiquer cette rude vertu. A cette fin il a utilisé une œuvre très répandue dans l'Italie du nord au XI^e^ siècle et qui constitue, avec l'enseignement de saint Anselme sa source principale : c'est le commentaire d'Atton de Verceil sur les épîtres de saint Paul (1). Atton, évêque de Verceil de 924 à 961, très réputé pour sa science canonique, s'était rangé parmi les parti-

dans l'application les trois points suivants : 1° le libre arbitre, qui provient de la rectitude de la volonté, implique le désir de faire son devoir et non pas de s'abandonner à ses impulsions. « Ad rectitudinem voluntatis habuerunt libertatem arbitrii ; quandiu namque voluerunt quod debuerant, rectitudinem habuerunt voluntatis » (*De libero arbitrio*, c. III). — 2° Le péché consiste à abandonner la rectitude de la volonté et le pouvoir de pécher ne doit pas être considéré comme partie intégrante du libre arbitre. « Deserere voluntatis rectitudinem est peccare et potestatem peccandi nec libertatem nec partem esse libertatis supra monstrasti » (*ibid.*). — 3° Enfin le règne de la grâce n'exclut pas celui de la loi ; s'il en était ainsi, on ne voit pas quel serait le rôle du *mandatum* qui est à la fois l'expression de la loi et l'instrument de la grâce. A plusieurs reprises saint Anselme a insisté sur la nécessité d'obéir aux décrets du Saint-Siège : « Il est certain, a-t-il écrit à Robert, comte de Flandre (*epist.*, IV, 13) que celui qui n'obéit pas aux ordres du pontife romain destinés à maintenir la religion chrétienne, désobéit aussi à l'apôtre Pierre dont il est le vicaire et qu'il ne fait pas partie du troupeau confié à Pierre par le Seigneur ». Même langage dans une lettre à Urbain II qui sert de préambule au *liber de fide Trinitatis et incarnatione verbi*. « Puisque la divine Providence a choisi votre Sainteté pour lui confier la foi chrétienne et le gouvernement de son Église, personne autre n'a qualité ni autorité dans l'Église pour reprendre les erreurs contraires à cette foi ». L'obéissance absolue aux décisions du Saint-Siège est donc compatible avec le règne de la grâce.

(1) On trouvera ce commentaire dans MIGNE, *Patr. Lat.*, t. CXXXIV, col. 148 et suiv.

Digitized by Google

sans déterminés de la chasteté sacerdotale à laquelle il a consacré plusieurs chapitres de son *Capitulare*, mais, à propos du chapitre VII de la première aux Corinthiens, il a écrit sur le mariage quelques pages inspirées à la fois des commentateurs antérieurs et du *De bono conjugali* de saint Augustin, où, conformément à la pensée de l'Apôtre, il recommande le mariage à ceux qui ne se sentent pas suffisamment forts pour garder la continence. L'application aux clercs de ces conseils destinés aux laïques, tel est le nouveau sophisme sur lequel repose la seconde partie de la version normande du rescrit d'Ulrich.

A la demande des fidèles de Corinthe, saint Paul, dans la première épître qu'il leur adresse, précise son enseignement au sujet du célibat et du mariage. Tout en considérant le célibat comme un idéal supérieur, il aperçoit dans le mariage une précaution, généralement nécessaire, contre la fornication. *A cause de la fornication que chacun ait son épouse* (I Cor. VII, 2). S'appropriant cette idée, Atton oppose le *bien* du mariage au *mal* de la fornication. « L'Apôtre, dit-il, a précédemment parlé de ce qui est défendu : il traite maintenant de ce qui est permis. Suivant un ordre logique il a interdit d'abord les choses défendues, c'est-à-dire le mal de la fornication ; il recommande maintenant les choses permises c'est-à-dire le bien du mariage ». Puis, à l'aide sans doute du *De bono conjugali* de saint Augustin, il commente en ces termes les versets 4-5 : *La femme n'est pas maîtresse de son corps, mais le mari...* « Il faut certes savoir que les noces sont pures et saintes, puisqu'elles sont célébrées sur l'ordre de Dieu ; elles n'ont rien non plus de honteux ni de deshonnête..... Aussi faut-il distinguer des degrés : la continence sans doute est d'un mérite plus grand ; le fait de s'unir à une femme pour procréer des enfants n'est pas un péché : s'il a pour but unique l'incontinence, c'est une faute vénielle ; la fornication et l'adultère seuls sont des crimes extraordinaires ».

Le clerc normand a retenu cette gradation. « L'une et l'autre chose (la continence et le mariage) est un bien, mais l'une est meilleure que l'autre... Ainsi donc, suivant la doctrine de l'Apôtre, l'homme qui prend une compagne et la vierge qui se marie ne commettent pas un péché ; loin de s'interdire la béatitude, ils s'en ouvrent l'accès et, puisqu'ils font le bien, ils seront tous deux bienheureux ». Ce sont à peu de chose près les expressions

Digitized by Google

d'Atton ; le mot de *chasteté conjugale* revient à plusieurs reprises sous la plume des deux écrivains. Le second, pour convaincre ses lecteurs de sa bonne foi, accorde la même concession, grave pour sa thèse, qu'Atton de Verceil : il admet que la continence est un état supérieur et il ne craint pas, comme jadis Ulrich, de citer la parole de l'apôtre : *il est bon à l'homme d'être ainsi* (I Cor. VII, 26), c'est-à-dire continent, mais toujours guidé par Atton qu'il va déformer, il se fait fort de prouver que c'est un idéal supérieur et le plus souvent inaccessible.

Atton constate avec saint Paul que les exigences des faux prophètes de Corinthe, qui prescrivaient la continence absolue (1), avaient contribué au développement de vices honteux comme la sodomie. Telle était aussi une des idées essentielles exposées dans le rescrit d'Ulrich auquel l'évêque de Verceil va encore apporter un secours inattendu On lit en effet dans la version normande : « Par suite de la prohibition du mariage avec une seule femme, l'horrible fornication de Sodome, contraire à la nature, s'est glissée parmi nous ; avec elle l'adultère illicite et condamné par la loi ; avec elle l'abominable souillure des courtisanes ; avec elle l'inceste plus abominable encore et tant d'autres impuretés ou passions inventées par le démon, au milieu desquelles se débat la faiblesse humaine ». A l'appui de cette thèse le polémiste cite un épisode de l'ancien testament qui ne figure ni dans Ulrich ni dans le *tractatus pro clericorum conubio* : c'est l'histoire de Lot quittant Sodome en flammes sur l'ordre d'un ange qui veut l'entraîner vers une montagne voisine : Lot redoute cette ascension : il voudrait s'arrêter à la petite ville de Ségor, puis finalement présume de ses forces, gravit le sommet et là se déshonore par un inceste. Or cet épisode a servi de thème à plusieurs commentateurs de saint Paul pour expliquer le verset : *s'ils ne peuvent gar-*

(1) Atton condamne avec saint Paul les fausses doctrines qui avaient prétendu imposer aux Corinthiens une continence au-dessus de leurs forces. « Sans doute, leur dit l'Apôtre, ce qu'ils vous ont enseigné est bien et pourtant ils n'ont été inspirés ni par des intentions droites, ni par leur zèle pour la loi et pour la religion, ni par leur désir de plaire à Dieu, mais plutôt par la pensée de paraître plus saints et meilleurs ». Le clerc normand applique, à peu de chose près, ce jugement sévère à Grégoire VII et à ses auxiliaires qui, dit-il, ne recherchent le gain des âmes qu'en apparence, mais qui en réalité sont enflammés par la cupidité plutôt que par la charité.

Digitized by Google

der la continence, qu'ils se marient (I Cor. VII, 9). Atton, à son tour, le développe plus longuement que ses prédécesseurs et c'est vraisemblablement lui qui a inspiré le continuateur d'Ulrich.

A la lumière de la Bible, ces deux auteurs, après avoir raconté l'aventure fâcheuse survenue à Lot, décrivent en des termes qui se ressemblent beaucoup les différents échelons de la vie chrétienne : Sodome, c'est la fornication ; la montagne que Lot jugeait inaccessible, c'est la continence, pleine de dangers pour ceux qui ne sont pas suffisamment forts pour l'affronter ; Ségor, c'est l'image de la vie conjugale. Lot n'aurait pas commis son affreux péché, s'il était resté à Ségor. « Un tel sort, conclut le clerc normand, est réservé aux hommes qui dédaignent la miséricorde de Dieu : ils veulent monter trop haut, ne peuvent atteindre les cimes et glissent sur la pente. Ainsi ceux qui abandonnent malgré eux ou de leur propre consentement la vie conjugale qui est permise et par laquelle ils peuvent être sauvés, pour aspirer au célibat, perdent le salut auquel ils pouvaient parvenir par le mariage et courent les plus grands dangers : ce qu'ils considéraient comme une ascension est pour eux une chute, car, ainsi que nous l'avons noté plus haut, ils se précipitent dans l'abîme ».

Pour cette raison saint Paul se contente de conseiller le célibat sans l'ordonner. « *Je vous dis ceci*, écrit-il, *par manière de concession, et non de commandement. Je voudrais que tout le monde fût comme moi, mais chacun a son don particulier que Dieu lui a accordé, l'un ainsi, et l'autre ainsi* (I, Cor. VII,6-7). Quelques lignes plus loin, il ajoute : *En ce qui concerne les vierges je n'ai pas d'ordre du Seigneur, mais je vous donne mon avis comme quelqu'un qui, par la grâce de Dieu, est digne de confiance* (I Cor. VII, 25). Saint Paul croit donc interpréter la volonté divine en invitant au célibat comme à un état supérieur, mais il connaît l'infirmité de la nature humaine et permet le mariage. A son tour Atton de Verceil s'exprime en ces termes : « De même qu'un médecin autorise un malade impatient à manger certains fruits pour l'empêcher d'en absorber d'autres plus pernicieux encore, de même l'Apôtre accorde aux Corinthiens dévorés par le désir et prêts à l'incontinence quelques concessions nécessaires, afin qu'ils ne se précipitent pas vers un gouffre où leur perte serait consommée. C'est comme s'il disait : mes auditeurs ne sont pas en équilibre; ils vont tomber et mes préceptes n'ont d'autre but que de prévenir leur chute. Aussi

Digitized by Google

faut-il savoir que certaines pratiques font l'objet d'une injonction formelle, d'autres d'une permission, d'autres enfin d'une indulgente tolérance ». Le commentateur revient avec insistance sur cette différence à propos des vierges. « Il (l'apôtre) a raison de dire qu'il n'a pas d'ordre du Seigneur, car le Seigneur était l'auteur du mariage. Dès lors il n'aurait pas été logique de proscrire cette institution. Il faut donc bien remarquer quelle distance il y a entre l'ordre (*praeceptum*) et le conseil (*consilium*). L'ordre ne peut être transgressé sans péché : si au contraire un conseil n'est pas suivi, il n'y a pas transgression à proprement parler. Or l'Apôtre a dit qu'il donnait un conseil ».

Le clerc normand n'a pas laissé échapper cette distinction sur laquelle il échafaude une théorie qu'Atton eût certainement réprouvée. Il reproduit les deux passages précédemment cités de l'épître aux Corinthiens et les commente en ces termes : « Puisque ces deux choses sont bonnes, avoir une épouse et ne pas en avoir, que ce n'est pas un péché d'être avec son épouse ou avec son mari, l'Apôtre affirme : *Je pense donc qu'à raison de la nécessité présente il est bon à l'homme d'être ainsi* (I Cor. VII, 26). Qu'est donc cette nécessité présente dans l'infirmité actuelle?... Aussi à cause de cette nécessité d'éviter la fornication, je dis qu'il est bon à l'homme d'être ainsi, à savoir que, s'il ne peut garder la continence, il se marie (1). *Tu es lié à une femme ; ne cherche pas à rompre. Tu n'es pas lié à une femme ; ne cherche pas de femme. Si cependant tu te maries, tu ne fais pas de péché. Et si une vierge se marie, elle ne pèche pas* (I Cor. VII, 27-28). Et, pour bien montrer qu'il ne donne pas un ordre, mais de nouveau un conseil dicté par l'indulgence et la commisération, l'Apôtre ajoute : *Mais les personnes connaîtront la tribulation de la chair et moi je cherche à vous l'épargner* (I Cor. VII, 28) c'est-à-dire je cède à votre infirmité. Ainsi laisse-t-il à chacun le loisir de choisir l'état qu'il préfère ; il affirme qu'il ne veut faire violence à personne ».

On voit où le polémiste veut en venir : la continence n'est pas ordonnée, mais conseillée ; le mariage est « permis par indulgence » ; il est d'ailleurs un bien au même titre que la chasteté ;

(1) Ici le clerc s'éloigne volontairement de son commentateur qui interprète « être ainsi » par « être continent », (ce qui d'après le contexte ne fait pas de doute), car il se préoccupe d'atténuer la préférence que marque saint Paul en faveur de la virginité.

Digitized by Google

pourquoi dès lors ne serait-il pas autorisé pour les clercs comme pour les laïques ? « Si l'Apôtre permet à chacun par indulgence et à cause de la fornication d'avoir une épouse, pour nous, qui sommes de la même substance, qui traînons avec nous notre chair de péché, héritage d'Adam, qui ne pouvons par suite être continents, pourquoi, pour la même raison et en vertu de la même indulgence, n'aurions-nous pas le loisir d'avoir des épouses et serions-nous forcés de répudier celles que nous avons ? Ainsi donc ou, par imitation de l'Apôtre, concédez-nous le droit de nous marier ou enseignez-vous que nous ne sommes pas de la même substance que les laïques ou prouvez-nous que l'Apôtre ne nous a pas accordé son indulgence ».

Ulrich avait prévu une objection qui est à nouveau discutée ici : « Vous direz, je suppose : cette indulgence n'a pas été accordée par l'Apôtre aux clercs ni à personne de notre ordre, mais aux seuls laïques ». Or l'épître, reprend l'auteur normand, s'adresse à tous et par les *sanctificati*, dont il est question au début, il faudrait entendre les prêtres et les lévites que l'Apôtre avait sanctifiés, c'est-à-dire consacrés (simplement baptisés suivant Atton). Il y a plus : le péché inouï auquel saint Paul fait plusieurs allusions au cours de l'épître aurait été commis par un prêtre et, comme Atton ne fournissait aucune indication à ce sujet, le pamphlétaire se réclame d'une homélie de saint Jean Chrysostome qu'il intitule *De reparatione lapsi* et qui est en réalité la lettre *ad Theodorum lapsum*. Comme Chrysostome déclare qu'au dire de quelques-uns le fornicateur était prêtre (1), il conclut que la pénitence peut s'appliquer aux cas les plus graves. Saint Paul ne reproche-t-il pas aux Corinthiens d'avoir rejeté de la communauté ce frère coupable ? Cette interprétation, quoique douteuse, n'est pas absolument invraisemblable, mais elle ne fournit aucun argument nouveau à la thèse du mariage sacerdotal. En somme il est clair que saint Paul, tout en autorisant le mariage, a conseillé aux personnes éprises d'un idéal supérieur, parmi lesquelles il comprend nécessairement les clercs, de garder la continence.

(1) Saint Jean Chrysostome, *Ad Theodorum lapsum*, c. VIII : « Παρὰ Κορινθίοις ἐπίσημός τις ἀνὴρ ἁμαρτίαν εἰργάσατο τοιαύτην οἵα οὐδὲ ἐν τοῖς ἔθνεσιν ὠνομάζετο. Πιστὸς δὲ οὗτος ἦν καὶ τῶν ὠκειωμένων Χριστῷ· τινὲς δὲ αὐτὸν καὶ τῶν ἱερωμένων εἶναι φάσι ».

Digitized by Google

Or cette continence, suivant le clerc normand, ne doit être que momentanée, pour permettre de *vaquer à la prière* (I Cor. VII, 5). Il en était ainsi sous l'ancienne loi : *il y a un temps pour les baisers et un temps pour être loin des baisers* (Eccl. III, 1 et 5). C'est encore d'Atton de Verceil que provient sans doute cette citation. Atton reproduit en effet la parole de l'Ecclésiaste pour apprendre aux époux chrétiens qu'« il faut fréquemment garder la continence, afin de pouvoir prier Dieu avec un cœur plus pur, car plus on prie Dieu avec un cœur pur, plus Dieu est enclin à la miséricorde ». Le clerc normand prétend délimiter le temps de la prière pendant lequel il faut s'abstenir de la couche nuptiale : il s'agirait des dimanches et des fêtes solennelles, des périodes de jeûne où non seulement les clercs, mais tous les fidèles doivent renoncer aux plaisirs de la chair. Les choses se passent ainsi dans cette Grèce, témoin de la prédication de l'Apôtre et particulièrement désignée pour en conserver la tradition ; il en était de même dans l'ancienne loi où Moïse prend une série de précautions pour astreindre les prêtres du Seigneur à la chasteté pendant les périodes de prières et de supplications. Mais la continence absolue et définitive le continuateur d'Ulrich la repousse comme contraire à l'enseignement de saint Paul. N'est-elle pas d'ailleurs un « don de la grâce divine »? Et, dans ces conditions, comment pourrait-on l'imposer à ceux auxquels Dieu n'en a pas accordé le bienfait ?

Sous son allure plus dogmatique la seconde version normande du rescrit d'Ulrich aboutit donc à la même conclusion que la version originelle : les décrets grégoriens sont contraires à la doctrine catholique et à l'Écriture ; le Saint-Siège aurait dû conseiller aux clercs la pratique de la vertu de chasteté, mais non les y contraindre. Toutefois le clerc normand plaide avec plus de chaleur l'impossibilité du célibat ; pour lui, les exigences les plus impérieuses de la nature humaine ne sauraient se dispenser d'une satisfaction immédiate et ceux qui ne les assouvissent pas par le mariage sont nécessairement en proie à la plus honteuse fornication. « Nous vous le demandons avec instance, s'écrie-t-il, nous vous en supplions, nous vous implorons à deux genoux, considérez notre infirmité, ayez pitié de nous et n'usez pas de contrainte ».

Les cris de détresse alternent d'ailleurs avec les insinuations et

Digitized by Google

les calomnies ; le ton est parfois très acerbe. Ulrich affectait surtout de la compassion pour un pape qui s'écartait de la sainte mesure ; le pamphlétaire normand, avec une verve quelque peu mordante, laisse supposer que ses adversaires ne sont pas uniquement guidés par le souci de la discipline ; il les compare à Balaam qui asservissait son don prophétique à sa cupidité personnelle et les menace du sort d'Osée qui tomba, frappé de mort, au moment où avec une folle présomption il essayait de redresser l'arche du Seigneur qui s'inclinait ; il n'hésite pas enfin à jeter un soupçon sur leur conduite et leur reproche d'ordonner aux autres la pratique d'une vertu qu'ils ne cultivent pas eux-mêmes. Bref, ces vigilants défenseurs du célibat veulent surtout faire montre de leur autorité ; ils ne songent guère aux devoirs de leurs charges et n'aboutissent en somme qu'à révéler la turpitude de leur mère, l'Église, c'est-à-dire à gravement offenser le Seigneur.

On ne saurait souscrire à un tel jugement en opposition avec les faits ; il suffit de se reporter aux lettres des plus fougueux partisans de la chasteté cléricale, tels que Pierre Damien et Grégoire VII, pour se convaincre de la pureté et de la droiture de leurs intentions. On y verra aussi que la justification de leur doctrine repose sur des arguments plus sérieux que les fantaisies scripturaires ou dialectiques d'Ulrich et de ses continuateurs (1). La méthode adoptée par ces derniers est, comme on l'a vu, quelque peu sophistique : qu'il s'agisse de saint Paul, de saint Augustin ou de saint Anselme, elle consiste à isoler dans une œuvre orthodoxe quelques passages qui reçoivent une application adéquate, à s'attacher à la lettre sans jamais examiner le contexte ni dégager la pensée générale qui y est contenue.

Augustin Fliche.

(1) Cf. A. Fliche, *La réforme grégorienne*, t. I, p. 207 et suiv.

Digitized by Google

LES

PROBLÈMES DU LIVRE DE JOËL

(*Suite*) (1).

II. — SIGNIFICATION DES DEUX PREMIERS CHAPITRES

Puisque le livre de Joël forme une unité littéraire, il s'ensuit que ce n'est pas seulement le contenu des deux derniers chapitres, mais aussi celui des deux premiers qui roule sur l'avènement du jour de Jahvé. Cette conception doit former la base de l'exégèse de la première partie de l'écrit.

Quand on parcourt l'histoire de l'interprétation de Joël, on constate que tous les exégètes, à l'exception de ces quelques modernes qui ont essayé de construire un Deutéro-Joël, ont été fidèles à ce principe. Par malheur c'est justement ce principe qui a induit tous les commentateurs anciens et quelques autres à donner de ces chapitres une interprétation entièrement et exclusivement eschatologique et par là même inexacte. Sous prétexte que le désastre, décrit dans les chapitres I-II, est présenté comme prélude du jour de Jahvé, on s'est cru autorisé et même obligé à y voir tout autre chose qu'une calamité, due à des insectes qui ont envahi le pays au temps du prophète. Pour cette raison, bien que le texte parle clairement de sauterelles, on en a d'ordinaire donné une interprétation allégorique, où les essaims d'insectes deviennent des armées de guerriers. D'autres, tout en maintenant l'interprétation réaliste, ont vu dans ces deux chapitres non pas la description d'un fléau actuel, mais la prophétie d'une invasion de sauterelles pour le temps qui précédera le jugement dernier.

En vue d'appuyer ce symbolisme radical, on n'a pas craint

(1) *Cf. Revue des sciences religieuses*, t. IV, 1924, p. 555-575.

Digitized by Google

d'infliger à ce texte de véritables tortures. A cause des essais, plus forcés les uns que les autres, qui ont été entrepris pour rendre l'événement, raconté aux chapitres I-II, digne d'être un signe avant-coureur du jour de Jahvé, on comprend aisément la tentative des Duhm, des Bewer, des Sellin et d'autres qui, pour arracher le texte à ces mauvais traitements, l'ont vidé de tout sens eschatologique, en le séparant des deux derniers chapitres et en lui enlevant les quelques versets eschatologiques qu'il contient. Cette réaction contre l'exégèse traditionnelle est tombée dans l'extrémité opposée, en disant que le livre primitif de Joël n'est qu'un simple chant sur une invasion de sauterelles.

Comme bien souvent la vérité se trouve entre les deux extrêmes. En effet ces deux chapitres sont historiques et eschatologiques en même temps, c'est-à-dire que l'événement qui en forme l'objet appartient à l'époque de Joël et le prophète l'a regardé comme ouverture des temps derniers. C'est la conclusion qui s'impose à toute exégèse qui veut rendre justice au sens littéral.

I

Et d'abord dans la description de l'ennemi qui ravage le pays, il s'agit uniquement de sauterelles et aucunement, pas plus dans l'un que dans l'autre des deux chapitres, de nations humaines.

Par suite de la description que Joël a donné des sauterelles, ces insectes sont devenus pour ainsi dire célèbres dans la science biblique. Plus d'un exégète de l'Ancien Testament s'en est occupé autant que maint zoologue. Mais chose paradoxale! Bien que Joël ait décrit l'invasion de ces insectes avec un réalisme, propre à réjouir le cœur du naturaliste, la plupart des commentateurs de son livre, ont, au nom de leurs principes exégétiques, nié qu'il soit vraiment question de sauterelles et préféré voir dans les envahisseurs des guerriers (1).

Dans toute l'antiquité chrétienne nous ne trouvons qu'un seul

(1) Pour l'aperçu sur l'histoire de l'exégèse de Joël I-II qui va suivre, nous nous sommes servis surtout de A. Wünsche, *Die Weissagungen der Propheten Joel*, 1879, p. 41 ss, A. Merx, *Die Prophetie des Joel und ihre Ausleger*, 1872, p. 110 ss, Knabenbauer, *Commentarius in Prophetas Minores*. 1886, p. 4 ss., p. 205 ss.

Digitized by Google

exégète qui ait reconnu qu'il s'agit ici uniquement de sauterelles : c'est le commentateur inconnu des trois prophètes Osée, Joël et Amos dont l'ouvrage fut longtemps attribué à Rufin (1). L'auteur repousse énergiquement toute interprétation allégorique, il souligne la comparaison de l'armée des envahisseurs avec celle de guerriers (2, 1-11) comme preuve qu'il n'y est pas question d'un ennemi humain. En quoi il contredit expressément saint Jérôme. Ce dernier, en effet, gagné à l'exégèse symbolique, nous fait savoir qu'il ne peut pas se rallier à l'avis de quelques Juifs qui croient que du temps de Joël avaient eu lieu une invasion extraordinaire de sauterelles et une grande sécheresse ; car les livres historiques auraient mentionné ces faits, comme ils le font pour la sécheresse du temps d'Élie. D'autre part il ne veut pas non plus adopter l'avis de certains rabbins qui voient dans les quatre noms de sauterelles (1, 4) une allusion à quatre nations différentes, savoir les Assyro-Babyloniens, les Médo-Perses, les Grecs et les Romains. D'après lui il s'agirait des seuls Chaldéens : *per metaphoram locustarum describitur impetus Chaldaeorum* (2). On ne peut donc pas dire avec Wünsche (3), Knabenbauer (4), von Orelli (5) que saint Jérôme a combiné l'explication allégorique et réaliste. Chez lui c'est l'allégorisme qui domine. Il le domine même à tel point que sur cette allégorie à portée historique il en greffe une autre à portée morale ; les quatre noms désignaient *quatuor perturbationes quibus animarum sanitas subvertatur : .....aegritudo, gaudium, metus, spes.* Le Pseudo-Rufin a reproduit cette explication ; mais on voit qu'elle est pour lui bien plus secondaire encore que pour saint Jérôme parce qu'elle se superpose à une interprétation nettement réaliste.

Outre ces deux commentaires latins nous possédons pour le temps patristique une explication syriaque et trois explications grecques de Joël. La première est celle de saint Ephrem (6). Celui-ci commence par dire que Joël a prophétisé sur les invasions des Assyriens et des Babyloniens, notamment sur celles qui

(1) Migne, *P. L.*, t XXI, col. 1070 ss.
(2) *P. L.*, t. XXV, col. 954.
(3) *Op. cit.*, p. 43 s.
(4) *Op. cit.*, p. 205.
(5) *Die zwölf kleinen Propheten*, 1908, p. 58.
(6) *Ephraemus syrus, opera omnia*, t. II, 1740, p. 249.

Digitized by Google

ont eu lieu sous Téglathphalasar, Salmanasar, Sennachérib, Nabuchodonosor ; mais il a quand même supposé une vraie invasion de sauterelles comme point de départ de la prophétie de Joël (1).

Deux des commentaires grecs sont issus de l'école d'Antioche ; l'un est dû à Théodore de Mopsueste, l'autre à Théodoret de Cyr. Chez ces adversaires déterminés de l'exégèse allégorique on s'attendrait à trouver l'explication réaliste de Joël I-II. Mais c'est le contraire qui arrive. Théodore, l'Antiochien le plus radical, rejette absolument le sens littéral de cette partie et y découvre l'annonce des invasions des Assyro-Babyloniens sous les quatre rois que nous avons rencontrés chez saint Ephrem. Pour surmonter la difficulté qui s'oppose à cette interprétation par suite de la comparaison des envahisseurs avec des soldats, il prétend que la particule ὡς n'aurait pas ici un sens comparatif (2). Théodoret adopte également cette explication ; mais il admet, en outre, l'interprétation réaliste sans guère la concilier avec la précédente : οὐ δεῖ τροπικῶς μόνον ἐκλαβεῖν τὰ εἰρημένα (3). Dans les deux chapitres on peut et on doit selon lui penser aussi à de vraies sauterelles (4).

Le troisième commentaire grec de Joël provient de saint Cyrille d'Alexandrie. Comme Théodoret, celui-ci patronne les deux genres d'interprétations. Pour le premier chapitre il préfère l'exégèse allégorique, pour le second il aime plutôt penser à des sauterelles à cause de la comparaison avec les guerriers (5). Il ajoute par surcoît l'explication morale. C'est l'éclectisme le plus complet, sinon le plus satisfaisant pour notre besoin de clarté.

(1) Credner (*Der Prophet Joel*, 1831, p. 18), Wünsche (*op. cit.*, p. 42 s.), Merx (*op. cit.*, p. 142 s.), prétendent que saint Ephrem s'en serait uniquement tenu à l'explication symbolique ; les deux premiers reproduisent en entier le texte syriaque et le traduisent. Mais ils traduisent à tort le mot décisif : *ba'kaba* par « sous l'annonce [d'elles] », c'est-à-dire des sauterelles, alors qu'il signifie « après elles ». Knabenbauer (*op. cit.*, p. 205) reconnait très justement que saint Ephrem réunit l'explication réaliste et métaphorique.

(2) *P. G.*, t. LXVI, col. 220/21.

(3) *P. G.*, t. LXXXI, col. 1636.

(4) C'est à tort, comme l'a déjà relevé M. Buzy, *Les symboles de l'Ancien Testament*, 1923, p. 314, que M. van Hoonacker (*Les Douze Petits Prophètes*, p. 143) attribue à Théodoret l'explication apocalyptique dont il sera question plus bas.

(5) *P. G.*, t. LXXI, col. 332.

Digitized by Google

Au moyen âge tous les commentateurs chrétiens de Joël notamment Walafrid Strabon, Remy d'Auxerre, Haymon d'Halberstadt, Anselme de Laon, Rupert de Deutz, Hugues de Saint-Victor, Albert le Grand restent fidèles à la double interprétation allégorique et morale. La seule exception est représentée par Nicolas de Lyre, qui insiste pour prendre à la lettre la description des sauterelles, sans exclure d'ailleurs leur signification symbolique : *ibi est simul parabola et res gesta.*

Par contre les savants juifs de la même époque ont presque tous pris le texte dans son sens naturel, par exemple Rashi, Abn-Esra, David Kimchi, Maimonide. Le seul parmi eux, qui selon l'exemple du Targoum de Jonathan ait préféré le sens symbolique est Abarbanal († 1508).

Dans les temps modernes l'explication réaliste a gagné de plus en plus du terrain et elle domine de nos jours. Luther, après avoir dans son premier commentaire (1536) appliqué les deux chapitres aux Assyriens et aux Babyloniens, a dans le second (1545?) réuni les deux interprétations. Parmi les exégètes protestants c'est surtout Bochard qui a assuré la prépondérance à l'exégèse réaliste. Dans son célèbre Hierozoicon (1675), il a fourni la preuve que la description des sauterelles, donnée par Joël, est absolument conforme à l'histoire naturelle. Cependant au siècle passé, Hengstenberg, Hilgenfeld, Hävernick ont renouvelé l'interprétation allégorique pour les deux chapitres; Holzhausen, Küper et au XX[e] siècle Stocks, Knieschke, pour le second seulement. Les exégètes catholiques des temps modernes Ribeira, Sanchez, Corneille de la Pierre, Menochius, étaient encore de purs allégoristes. C'est seulement depuis Dom Calmet (1715) que l'explication réaliste est devenue de plus en plus universelle. Comme exception nous signalons L. Reinke (1), Knabenbauer (2), Kaulen-Hoberg (3) et surtout le dernier des commentateurs de Joël, J. Schmalohr (4). Le premier réédite l'opinion d'après laquelle il s'agirait de quatre peuples, les autres défendent le sens allégorique pour le deuxième chapitre seulement.

(1) *Messianische Weissagungen*, t. III, 1861, p. 142.

(2) *Op. cit.*, p. 211 ss.

(3) *Einleitung in die Hl. Schrift des Alten u. Neuen Testamentes*, 1913, t. II, p. 266.

(4) *Op. cit.*, p. 87 ss.

Digitized by Google

Ce bref aperçu historique atteste une incontestable tendance à allégoriser la première partie de Joël. Cette interprétation ne peut pourtant pas se soutenir contre les faits qui appuient l'exégèse réaliste.

Dans le premier chapitre d'abord, les êtres qui ont causé les ravages sont désignés quatre fois (1, 4) par des noms qui signifient « sauterelle » ; il y a le mot ordinaire et trois autres termes qui sont ici comme ailleurs des épithètes poétiques du même insecte. Si les allégoristes se sont souvent cramponnés à l'expression « peuple » du v. 6 : « un peuple a envahi le pays », ils ont ignoré que dans Prov. 30, 25 s. les fourmis sont également désignées de la même façon sans cesser pour autant d'être des animaux. Ils n'ont surtout pas pris garde que comme arme unique de ce peuple le même verset nomme seulement les dents : « ses dents sont des dents de lion ; il a des mâchoires de lionne » ; que son unique action destructive est la manducation, que les objets qu'il a dévorés sont le blé, les feuilles et l'écorce des arbres. Il saute donc aux yeux qu'il ne peut s'agir en tout cela que de sauterelles.

La même impression se dégage de la lecture du second chapitre. Toute tentative de voir dans l'armée qui y est décrite dans les versets 1-11, des bataillons humains se heurte, comme le Pseudo-Rufin l'a déjà constaté, au fait de la comparaison, énoncée dans les versets 4-9. La règle la plus élémentaire exige qu'un objet comparé à un autre soit différent de celui auquel on le compare. C'est dire que le sens figuré est ici absolument impossible. Aussi tous les allégoristes se sont-ils trouvés embarrassés devant cette comparaison et ont-ils fait tous leurs efforts pour échapper à ses conséquences. Théodore de Mopsueste a tout simplement contesté la comparaison ; en tenant seulement compte du texte grec, il a prétendu que la particule ὡς ne signifierait pas « comme », mais qu'elle indiquerait une gradation. Knabenbauer, tout en conservant à la particule *quasi* le sens comparatif le supprime au fond ; car il se permet d'interpréter les paroles du v. 4 : « *quasi aspectus equorum aspectus eorum*, etc. » en disant : *etiam hic locustarum figuram facile deprehendes*, et celles du verset 5 : « *sicut sonitus quadrigarum*, etc. », en écrivant : *etiam haec similitudo e locustis petita est* (1). Ce qui revient à nier catégori-

(1) *Op. cit.*, p. 215.

Digitized by Google

quement le sens obvie de ces deux versets. Le texte compare les envahisseurs à des chevaux et à des chars. Knabenbauer réussit à dire qu'ils sont comparés à des sauterelles. Mais il est encore moins bien inspiré, quand il cite pour confirmer son explication, un passage de Théodoret dans lequel celui-ci dit que les sauterelles ressemblent, en effet, à des chevaux et que Joël compare donc avec raison les sauterelles à des chevaux.

Le dernier en date des allégoristes, M. J. Schmalohr, apporte à l'appui de cette vieille thèse quelques arguments nouveaux. Le premier consiste à supposer que le chapitre II présente déjà le jour de Jahvé, annoncé comme proche au premier chapitre. Une invasion de sauterelles comme châtiment principal serait trop insignifiant pour ce grand jour ; il s'agit donc de l'invasion d'un peuple (p. 94). Cette argumentation est dénuée de tout fondement parce que le jour de Jahvé n'est pas encore, d'après l'avis de la plupart des exégètes, regardé comme arrivé dans le second chapitre ; la même phrase qui annonce 1, 15 ce jour comme futur est répétée 2, 2.

Quand M. Schmalohr écrit ensuite : « comment peut-il s'agir de sauterelles, puisque Joël parle de chevaux, d'une armée de braves guerriers, etc. », il fait violence aux paroles de Joël. Le prophète ne parle pas de chevaux et de guerriers, il parle d'êtres qui ressemblent à des chevaux et à des guerriers.

Quelques lignes plus loin M. Schmalohr avoue quand même que dans le verset 4 les sauterelles sont comparées à des chevaux. Mais il a hâte d'ajouter qu'on ne doit pas en conclure que Joël voit dans l'ennemi qu'il compare à des chevaux, des sauterelles. Joël aperçoit dans l'avenir une armée de guerriers que Dieu enverra pour châtier Israël, comme il l'a, d'après le premier chapitre, puni par une armée de sauterelles. Les deux armées sont, d'après M. Schmalohr, des révélations différentes de la même justice divine ; c'est pour cela que dans l'idée du prophète ces deux armées se confondent : l'armée de sauterelles devient une armée de guerriers et l'armée de guerriers est décrite autant que possible par des expressions qui sont empruntées à des sauterelles (p. 95).

Cette argumentation repose sur un certain nombre de confusions. Si on ne doit pas conclure de la comparaison avec des chevaux qu'il s'agit de sauterelles, on peut encore moins en

Digitized by Google

déduire qu'il est question de guerriers; car dans le verset suivant qui développe la comparaison, commencée au verset 4, l'armée des envahisseurs est comparée à des guerriers. Le prophète ne voit donc pas dans son esprit deux armées, une armée de sauterelles et une armée de guerriers. Où est ensuite la moindre expression par laquelle Joël compare au chapitre II, « autant qu'il est possible », l'ennemi à des sauterelles? Et s'il ne s'agit aucunement dans ce chapitre de sauterelles, comme M. Schmalohr s'efforce de le prouver, pourquoi prétend-il un peu plus loin que le fond de toute la description est formé par la vision d'une armée de sauterelles qui s'approche?

Cette argumentation de M. Schmalohr reprend, en somme, l'exposition de saint Jérôme : *Narratur impetus hostium sub figura locustarum et rursus sic de ipsis locustis dicitur, quasi hostibus comparentur, ut cum locustas legeris hostes cogites, cum hostes cogitaveris redeas ad locustas*! Cette appréciation de la description de Joël trahit l'embarras dans lequel saint Jérôme se trouva pour l'explication des deux premiers chapitres. Après avoir affirmé qu'il ne peut s'agir là de sauterelles, il cherche à expliquer comment il se fait qu'il est pourtant toujours question de ces insectes. Mais ce mélange d'idées, cette confusion n'existe pas dans l'écrit de Joël : elle est uniquement imputable aux commentateurs qui, faute d'avoir compris sa simplicité, ont voulu dédoubler la parfaite unité de sa description.

Dans le deuxième chapitre il est question aussi bien que dans le premier de sauterelles. Ceci résulte non seulement de la description de l'ennemi au moment où il envahit le pays (2, 1-11), mais encore du discours par lequel Jahvé promet dans la seconde partie de ce chapitre (2, 19-28) qu'il en délivrera de nouveau son peuple. Nous y retrouvons au verset 26 les quatre noms par lesquels 1, 4 les sauterelles sont désignées et au même endroit elles sont nommées l'armée de Dieu, désignation qui reprend l'image, sous laquelle elles sont décrites 2, 1-11. Et au verset 20 les termes dans lesquels la destruction de l'ennemi est annoncée sont tels qu'ils font nécessairement penser à des insectes. Aussi Knabenbauer abandonne-t-il pour ces versets le sens symbolique qu'il avait supposé pour 2, 1-11. Il est d'autant plus surprenant que M. van Hoonacker et M. Tobac qui se rangent pour 2, 1-11 à l'explication réaliste, l'abandonnent pour ce verset 20. Ils se

Digitized by Google

basent sur le mot צָפוֹנִי. Dans la première partie de cette étude il a été déjà prouvé que cette expression, malgré son sens eschatalogique, ne peut aucunement désigner des peuples.

Dans toute la première partie de Joël il est donc d'un bout à l'autre uniquement question de sauterelles et non de peuples ennemis.

II

Cette invasion n'est d'ailleurs pas décrite par le prophète d'une façon théorique, comme s'il s'agissait d'un événement futur ; son texte montre qu'il la raconte en témoin oculaire telle qu'elle est arrivée de son temps.

En effet Joël demande aux vieillards et à tous les habitants du pays s'ils ont déjà vu une calamité pareille ; les insectes ont tout mangé (il y a 1, 4 quatre fois le parfait אָכַל). Il dit ensuite que la dévastation est si extraordinaire qu'il faut la raconter de génération en génération. Il rapporte la grande détresse dans laquelle se trouvent non seulement les hommes mais aussi les animaux par suite de ce fléau dont les ravages sont encore augmentés par la sécheresse. D'une façon émouvante il invite les prêtres à se lamenter et à faire pénitence parce que la famine est tellement grande que même les matières pour les sacrifices font défaut. Finalement sous l'émotion de tout ce qu'il constate de ses propres yeux, il adresse une prière à Jahvé qui commence par ces mots : « Je crie vers toi, Seigneur ; car le feu a dévoré les prairies du désert ». Cette prière qui termine le premier chapitre suffirait à à elle seule pour prouver que le prophète parle d'un malheur qui est arrivé de son temps et dont il souffre avec tous ses compatriotes.

Au début du second chapitre, Joël expose qu'il ne fallait malheureusement pas s'en tenir à cette première invasion de sauterelles qui ont déjà disparu mais qu'une seconde armée de ces insectes est en train d'inonder le pays. Il la voit s'approcher et nous assistons, grâce au relief de son tableau, à son irruption. Cette fois-ci les insectes fondent non seulement sur les champs, mais aussi sur la ville qu'ils prennent d'assaut. Chaque trait de la description que le prophète en donne prouve que tout se déroule sous ses yeux.

En face du nouveau danger ses appels à la pénitence deviennent

Digitized by Google

encore plus pressants afin que Jahvé se laisse fléchir et détourne ce fléau et surtout celui de son jour qui est près.

Après le dernier appel un verset historique 2, 18 raconte que Dieu a eu pitié de son peuple. Ce verset enlève toute possibilité de voir dans la description précédente une vision de ce qui arrivera dans l'avenir.

Le discours de Jahvé qui suit 2, 19 ss et qui annonce que les sauterelles seront chassées et que les dégâts, causés par elles et par la sécheresse, seront réparés, confirme tout à fait cette impression.

Ainsi le drame dont Joël a été sans doute le spectateur le plus attentif, s'est déroulé en trois actes : d'abord une première invasion de sauterelles qui vient d'avoir lieu au moment où le prophète parle ; ensuite une seconde invasion qui est en train d'arriver ; enfin au moment du plus grand danger l'intervention de Dieu qui promet le retour de la grâce.

Toute la teneur du texte, le sens de beaucoup de versets détachés, les temps des verbes montrent à l'évidence qu'il s'agit dans les deux chapitres de choses vécues et non seulement prévues par le prophète. Si on était autorisé à regarder ce que Joël raconte ici comme une vision d'événements futurs, on serait en droit de le faire pour tous les récits historiques de l'Ancien Testament, même et déjà pour l'Hexaméron.

Il est d'autant plus surprenant de constater qu'un bien plus grand nombre d'exégètes se sont trompés sur la question de date que sur le fait même de l'avènement des sauterelles. On comprend que presque tous les allégoristes aient cru que Joël prévoit pour l'avenir les peuples préfigurés dans les sauterelles. Mais beaucoup de partisans de l'explication réaliste n'ont pas davantage reconnu le caractère historique de ces chapitres. Déjà le premier parmi eux, le Pseudo-Rufin s'est trompé à ce sujet ; il a écrit : *Quam sane perniciem sanctus Joel impendentem magis quam iam illatam prophetali intuetur aspectu* (1).

Les anciens exégètes réalistes qui partageaient ce sentiment, ne l'ont pas précisé. Mais depuis le siècle passé plusieurs systèmes d'interprétation ont été élaborés pour déterminer exactement la nature et le rôle de ces sauterelles futures. Tous ces

(1) P. L., t. XXI, col. 1036.

Digitized by Google

systèmes sont nécessairement beaucoup plus artificiels encore que ceux de l'interprétation symbolique. Ceci se trahit déjà par leur caractère mixte. En effet, aucun n'est plus purement réaliste mais symbolique et réaliste en même temps, et plusieurs d'entre eux même conçoivent les événements, décrits par le prophète, comme appartenant au présent aussi bien qu'à l'avenir.

L'initiateur de cette exégèse dualiste est Schegg (1862). Selon lui le jour de Jahvé, annoncé comme proche, mettrait fin à l'opposition que la réalisation des plans divins pour Israël rencontre continuellement dans les forces de la nature d'une part et dans l'hostilité des peuples païens de l'autre. Les sauterelles représenteraient les éléments de la nature qui seront neutralisés en même temps que les nations seront vaincues par le grand jugement. D'après Schegg les sauterelles ne sont donc plus de vrais insectes, mais des symboles des puissances ennemies de la nature. Bien qu'il dise ensuite que les prophètes ont toujours regardé la période messianique comme proche et que, pour ce motif, l'exégèse n'aurait pas dû hésiter à rattacher le jour du grand jugement à la destruction des sauterelles, il estime cependant que Joël ne parle pas d'une invasion actuelle de ces insectes — ce qui aurait été la conclusion logique de ces prémisses, — mais de leur apparition dans un avenir lointain (1).

Assez différente de cette conception de Schegg est celle de Merx (1879) : Joël ne parlerait pas du tout de son temps. Déjà par la première phrase de ses discours prophétiques il nous transporte au commencement du jugement dernier, c'est-à-dire au moment où apparaissent comme précurseurs de ce jugement les « sauterelles apocalyptiques ». Le prophète a attribué ce rôle à ces insectes parce que il a sans doute pris la sortie de l'Égypte, cette première grande délivrance des Israélites, comme type de leur restauration complète et définitive à la fin des temps et que l'exode a été préparé entre autres plaies par celle des sauterelles (Ex. 10, 4 ss). Les sauterelles apocalyptiques ne sont pas des bêtes ordinaires, mais des bêtes infernales, issues du gouffre de l'enfer comme celles de l'Apocalypse 9, 3. La description de ces insectes se trouve non seulement dans le premier chapitre, mais

(1) P. Schegg, *Die kleinen Propheten*, 2e éd., 1862, t. I, p. 168, La première édition parut en 1854.

Digitized by Google

aussi au commencement du second ; ici cependant insensiblement le prophète passe de l'armée de sauterelles à une armée de guerriers, transforme plutôt l'une dans l'autre.

L'armée humaine représente le second fléau qui inaugure le jour de Jahvé, c'est-à-dire les peuples du nord qui selon Ez. 39, conduits par Gog, envahiront la Palestine dans les derniers temps (1).

Comme preuve de cette théorie Merx allègue une foule écrasante de textes bibliques, talmudiques et rabbiniques et donne, à sa façon, une interprétation très minutieuse des deux chapitres.

Quelques années après le commentaire de Merx a paru celui de Scholz (2). L'auteur tout en voulant réfuter la théorie de Merx l'a acceptée en partie et a établi un système d'explication qui ressemble beaucoup à celui qu'il combat, sans être aussi conséquent. D'après lui, conformément à l'habitude des prophètes qui décrivent les ennemis de leur temps avec les couleurs du dernier ennemi, Joël a peint une invasion de sauterelles et une sécheresse survenues de son temps, sous les couleurs du dernier ennemi et de la dernière tribulation (3). D'autre part le prophète pense, en partie au moins, à un ennemi apocalyptique et infernal qui sera le dernier adversaire du royaume de Dieu. Il emploie des termes tellement contradictoires et énigmatiques que les événements racontés appartiennent aussi bien à l'avenir qu'au présent ou au passé et que les sauterelles sont en même temps des ennemis humains. La raison en est que Joël parle du grand jugement de Dieu qui appartient à tous les temps et qui se déroule à travers toute l'histoire.

Telles sont les formes compliquées sous lesquelles quelques exégètes du siècle passé ont voulu projeter les événements, relatés dans Joël I-II, dans un avenir très lointain. Il ne serait peut-être pas nécessaire de tenir compte de ces interprétations, si on ne les avait pas renouvelées dans notre siècle, si surtout M. van Hoonacker n'avait pas donné à cette théorie l'appui de son érudition et de son autorité. « La solution, déclare-t-il, préconisée par Schegg, Merx et d'autres... paraît seule offrir une

(1) *Op. cit.*, p. 42 ss.
(2) *Commentar zum Buche des Propheten Joël*, 1885.
(3) *Op. cit.*, p. 15.

Digitized by Google

réponse satisfaisante aux questions variées que soulève l'analyse du livre » (1). C'est pourquoi l'illustre exégète de Louvain commence par donner dans l'introduction un long exposé suivi des arguments qui militent, à son avis, en faveur de cette explication ; puis il s'en inspire dans le commentaire lui-même et l'appuie d'une foule de remarques détachées: M. Tobac en disciple fidèle, dans son étude récente sur les prophètes d'Israël (1920), a repris exactement les vues de son maître (2).

Déjà Schmalohr a consacré plusieurs pages de son commentaire à la réfutation de M. van Hoonacker. Mais parce qu'il est lui-même d'avis qu'au moins le second chapitre se rapporte à des événements futurs, sa critique n'est pas toujours décisive et laisse encore beaucoup à dire sur le problème.

Après avoir noté que, d'après la grande majorité des exégètes modernes, l'actualité de l'invasion des sauterelles pour le temps de Joël est évidente et après avoir avoué qu'au premier abord le langage du prophète est favorable à ce sentiment, M. van Hoonacker oppose à cette interprétation six groupes d'arguments.

« Dans quel rapport, demande-t-il en premier lieu, se trouve avec 1-2, 17 le passage 2, 18 ss? » Cette question touche à la vieille difficulté que présente le verset historique 2, 18 : Et Jahvé fut enflammé de zèle pour son pays et il épargna son peuple ». Dans les versets précédents Joël avait annoncé que Dieu délivrera peut-être Juda du fléau de sauterelles et des maux encore plus terribles de son jour à condition qu'il fasse pénitence. Sans dire que le peuple ait rempli cette condition, le prophète observe dans 2, 18 ss. que Dieu a eu pitié de son peuple. On s'attendrait à lire au moins « un bout de phrase », comme dit M. van Hoonacker, qui mentionne que l'assemblée du peuple pénitent, prescrite par Dieu dans 2, 15 ss., a eu lieu. Il y a donc une lacune dans le récit. Mais elle n'autorise pas à conclure que l'assemblée n'avait pas effectivement eu lieu : le pardon et les grâces abondantes que Dieu accorda d'après 2, 18 ss. font supposer une vraie conversion. Encore moins l'inexistence de cette assemblée permettrait-elle de conclure à l'irréalité de tout ce que Joël relate dans les deux chapitres. Avec un levier aussi problématique on ne renverse pas

(1) *Op. cit.*, p. 143.
(2) *Op. cit.*, p. 593 ss.

Digitized by Google

une construction aussi solide et réelle que celle de l'histoire de cette première partie du livre.

Ce n'est donc pas « comme suite à ses propres formules », que le prophète constate que Jahvé fut enflammé de zèle et qu'il exauça son peuple, mais comme suite à des faits réels tels que l'assemblée, le jeûne, la prière, suggérés au peuple dans les versets 2, 12-17.

Le verset 2, 18 nous oblige à supposer dans le livre de Joël deux discours différents dont le premier, comprenant 1-2, 17 appartient au temps qui précède l'assemblée de pénitence, à laquelle ce discours invite et dont le second (2, 19-4, 21) se place après cette assemblée. M. van Hoonacker par contre ne veut admettre qu'un seul discours, composé par Joël après le retour de la grâce. « Les chapitres 1-2, 17 ont été écrits par Joël au moment où les circonstances lui permettaient de tenir le langage dont il se sert 2, 18 ss ». Mais quand l'on suppose avec l'auteur que tout ce qui est décrit dans les deux chapitres est fictif, comment peut-on parler d'un moment où les circonstances permettent à Joël de tenir le langage de 2, 18 ss ? Si ce moment est réel, c'est donc qu'il ne s'agit plus de pure fiction dans ces deux chapitres. S'il est fictif, ce n'est pas seulement la date de la composition, mais la composition elle-même qui est fictive.

Admettons cependant avec M. van Hoonacker qu'il n'y a qu'un seul discours, non pas deux entre lesquels il faut intercaler l'assemblée de pénitence. Dans ce cas la lacune dans le récit, c'est à dire le fait que le prophète ne mentionne pas que le peuple s'est converti, devient encore plus inexplicable. Car il serait contre toutes les règles de la logique et contre toute la manière de la prédication prophétique que Joël dise d'une seule haleine : sans conversion il n'y aura pas de pardon de la part de Dieu et tout de suite après : Dieu vous a tout pardonné.

M. van Hoonacker pose une seconde question : « Dans quel rapport se trouvent entre elles les sauterelles du chapitre I et celles du chapitre II ? » On l'a posée déjà souvent et on lui a donné les réponses les plus variées. D'après ce que nous avons dit sur la façon dont les insectes sont décrits dans ces chapitres, il s'agit et il ne peut s'agir que de deux invasions différentes. Au moment où le prophète parle, la première appartient déjà au passé et c'est uniquement le dégât causé par elle qui est encore présent ;

Digitized by Google

la seconde par contre se déroule devant les yeux du prophète. Avec Credner, Sellin et bien d'autres l'on peut regarder les sauterelles de la seconde invasion, en partie au moins, comme la progéniture de celles de la première. Les jeunes larves sortent après six semaines des œufs déposés, croissent très vite et s'avancent, aussi longtemps que leurs ailes ne sont pas développées, en marchant et en sautant comme une armée de soldats et de chevaux. Dans cet état elles pénètrent parfois les villes par milliards conformément à ce que le prophète nous raconte de l'entrée des sauterelles à Jérusalem.

La situation dans les deux chapitres est tellement différente que plusieurs exégètes prétendent que dans le premier seulement il serait question de sauterelles, tandis que le second parlerait de peuples ennemis.

Ici également M. van Hoonacker cherche à nier l'évidence par des subtilités ; il s'efforce de prouver que les deux chapitres relatent une seule et même invasion. C'est ainsi qu'il affirme que « Joël n'insinue en aucune manière, au commencement du chapitre, qu'il veut parler d'une nouvelle armée d'insectes. Il parle d'un peuple nombreux et fort (2, 2) qui se prépare à envahir le pays exactement comme 1, 6 ». Mais s'il n'y a pas de différence entre la situation des deux chapitres, pourquoi M. van Hoonacker traduit-il 1, 6 « un peuple *a envahi* le pays » ? Ce peuple de 1, 6 est nécessairement un autre que celui qui au chapitre 2 *se prépare à envahir* le pays.

Il remarque ensuite que la soi-disant nouvelle armée de sauterelles ne pourrait pas être plus terrible que la première qui avait tout dévoré. Elle aurait été elle-même à plaindre autant que la population. Mais la nouvelle armée dépasse en terreur la première de plusieurs façons. Elle devient désagréable aux hommes non seulement indirectement comme la première, en dévorant tout dans les champs, mais surtout directement, en pénétrant dans la ville et dans les maisons et en causant ainsi le dégoût dont parle l'Exode lors de la plaie des grenouilles. Elle augmente ensuite la catastrophe par le fait que les sauterelles qui ne trouvent plus de nourriture en Juda s'abattront sur les contrées voisines, où les Israëlites auraient pu s'approvisionner.

M. van Hoonacker relève finalement « le parallélisme entre divers éléments des deux tableaux », d'où ressortirait l'identité

Digitized by Google

de l'invasion. Mais ces traits parallèles sont tout à fait naturels, puisqu'il s'agit dans les deux chapitres des mêmes insectes, et que dans les deux également ils sont conçus comme précurseurs du jour de Jahvé. Ces ressemblances ne font d'ailleurs aucunement disparaître les divergences qui imposent de distinguer les deux événements.

M. van Hoonacker n'a donc pas réussi à prouver que les deux chapitres sont deux tableaux de la même invasion. Mais même si cette preuve était faite, on ne voit pas comment en résulterait le caractère fictif de ces récits.

On comprend encore moins que M. von Hoonacker, après s'être donné tant de peine pour prouver qu'il ne peut être question que d'une seule invasion dans les deux tableaux, reconnaît plus tard « que la situation décrite comme présente au chapitre I diffère notablement de la situation décrite comme présente au chapitre II » et termine son exposé par les phrases suivantes : « Comment conciliera-t-on ces deux phénomènes littéraires, qu'au chapitre I Joël part de la constatation de la ruine et du deuil universel causés par les sauterelles et la sécheresse, pour exhorter le peuple à des prières publiques ; et qu'au chapitre II il part de la constatation du danger imminent de l'invasion pour aboutir aux mêmes exhortations à des prières publiques? qu'au chapitre I il suppose les sauterelles disparues après avoir tout dévoré et qu'au chapitre II il en vient à les supposer engagées de fait dans leur œuvre de pillage? ». N'est-ce pas avouer indirectement qu'il est question de deux invasions?

Ainsi toute cette argumentation de M. van Hoonacker nous fait assister au curieux phénomène d'un exégète qui méconnaît d'abord les grandes différences qui distinguent les deux récits afin d'établir qu'ils ont trait à la même invasion et qui les relève après coup pour conclure de l'une comme de l'autre de ces deux constatations différentes et contradictoires au caractère fictif de toute la narration.

Subsidiairement M. van Hoonacker souligne à deux reprises qu'au commencement du chapitre II le danger est imminent et qu'insensiblement il devient présent pour en déduire le caractère fictif du récit. Et pourtant quand il s'agit d'une nuée de sauterelles qui arrive à travers les airs et qui va s'abattre infailliblement dans quelques minutes sur le pays, quoi de plus naturel

Digitized by Google

que de la décrire d'abord comme imminente et tout de suite après comme présente ! Ce fait n'est donc pas contraire, mais plutôt favorable au caractère historique de ces chapitres.

Un troisième groupe d'arguments est tiré par M. van Hoonacker du fait qu'on remarque dans le récit « certains traits empreints d'exagération » et « des éléments étrangers de leur nature aux maux qui font l'objet propre du discours ».

L'exagération se trouverait surtout dans la phrase du verset 1, 17, « les magasins sont démolis, les granges détruites ». Il ne pourrait s'agir ici que de ruines imaginaires ; car la sécheresse et les sauterelles ne pourraient jamais être responsables d'un tel délabrement. Pour comprendre ce verset, il ne faut pas penser à des constructions en pierre solide mais, comme Bewer observe avec raison (1), à des baraques rudimentaires qui avaient besoin de réparation et de consolidation chaque année. Parce que la moisson faisait défaut, on avait omis ces travaux de sorte que les magasins présentaient un aspect désolé. L'exagération n'est donc pas tellement grande que ce détail ne puisse être pris à la lettre.

Comme élément étrange à la description des sauterelles M. van Hoonacker cite surtout 2, 17 : « Pardonne, Jahvé, à ton peuple et ne fais point de ton héritage un objet d'opprobre pour que les nations y dominent. Pourquoi, dira-t-on, parmi les nations : Où est donc leur Dieu ? » Ce texte prouverait que Joël associe aux calamités d'ordre naturel celles d'ordre politique et national. Nous avons déjà remarqué dans la première partie de notre étude qu'il n'est pas du tout nécessaire de voir dans ce verset une allusion à un danger politique. Car une armée de sauterelles peut ruiner un pays autant qu'une armée de guerriers. Nous savons que déjà les Romains ont envoyé leurs légions contre cet ennemi. Pendant la dernière guerre tout un état-major de zoologues allemands se trouvait en Turquie et avait à sa disposition dix mille soldats pour maîtriser les innombrables sauterelles qui envahirent en 1915-17 toute l'Asie antérieure (2). La Palestine, ruinée par ces sauterelles, pouvait donc facilement devenir la proie des peuples voisins de sorte que ce trait du verset 2, 17 ne sort pas du

(1) *Op. cit.* p. 65.

(2) K. Florike, *Heuschrecken und Libellen*, 1922, p. 15 ss.

Digitized by Google

tout du cadre des calamités d'ordre naturel et ne doit pas être regardée comme imaginaire.

En quatrième et en cinquième lieu M. von Hoonacker argumente sur le caractère eschatologique que présente déjà la première partie de Joël. La constatation que les sauterelles sont étroitement liées au jour de Jahvé est tout à fait juste. Mais s'ensuit-il que l'apparition de ces insectes n'est pas actuelle? Ne s'ensuit-il pas plutôt que non seulement le fléau de sauterelles est actuel, mais que le jour de Jahvé l'est aussi, ou mieux est en train de le devenir? C'est dans ce sens qu'il faut chercher, comme nous l'établirons par la suite, l'interprétation de la première partie de Joël.

M. van Hoonacker se base finalement sur certains indices indirects du premier chapitre « de nature à jeter le doute sur la réalité actuelle du fléau ». C'est d'abord l'apostrophe 1, 5 : « Réveillez-vous, ivrognes et pleurez ». Le lecteur s'attendrait à trouver les sinistrés plongés dans la torpeur du désespoir et du deuil et non pas dans le sommeil de l'ivresse surtout quand il est dit plus loin que manque la matière pour les libations. Mais n'est-ce pas là, au contraire, un trait tout à fait réaliste? Car c'est justement dans les temps de calamité que les ivrognes sont d'ordinaire le moins soucieux et abusent le plus du vin. La meilleure preuve que la boisson ne leur manquait pas encore, est la réprimande du prophète. Dans leur égoïsme ces buveurs ne voulaient rien céder pour le culte officiel. Du reste bien des commentateurs voient avec raison dans l'indication que la matière pour les offrandes et les libations font défaut, une hyperbole; car si la famine avait été tellement grande, le prophète n'aurait pas eu besoin de prescrire un jeûne.

D'après M. van Hoonacker un indice semblable se trouve aussi dans les termes solennels par lesquels le prophète attire au commencement de son discours l'attention du peuple sur la calamité. Au milieu d'un pays complètement dévasté, en présence d'une population réduite à la misère, il ne serait pas naturel qu'un prophète eût pris la parole en ces termes : « Oyez ceci, vieillards, écoutez, tous les habitants du pays, si ceci est arrivé de vos jours ou aux jours de vos pères ». M. van Hoonacker s'exprime de la sorte parce que avec Scholz, Le Savoureux, Bewer, Marti, Schmalohr il estime que le premier « ceci » du verset 2 se rapporte

Digitized by Google

comme le second au verset 4, c'est à-dire au fait de l'invasion. Mais il vaut mieux dire avec Driver, Nowack et d'autres que le premier « ceci» a trait à la question indirecte « si ceci est arrivé de vos jours ou aux jours de vos pères »? Alors ce n'est pas sur le fait lui-même que le prophète attire si solennellement l'attention, ce qui serait peu vraisemblable, mais sur son caractère tout à fait exceptionnel.

Tels sont les arguments que M. van Hoonaker fait valoir contre le caractère actuel des deux chapitres et sur lesquels il a basé son interprétation apocalyptique. Ils sont trop fragiles et trop artificiels pour appuyer efficacement une thèse qui déjà contient en elle-même tant d'invraisemblances (1).

Si M. van Hoonacker avait raison, les deux premiers chapitres de Joël seraient bien énigmatiques. Joël aurait fait l'impossible pour cacher sa vraie conception, pour dire juste le contraire de ce qu'il pensait.

Les difficultés auxquelles on est acculé par une telle interprétation prouvent assez combien elle est factice et une critique attentive ruine l'un après l'autre les arguments avec lesquels on a voulu la fonder. Il faut revenir à l'interprétation réaliste et historique qui seule permet de ne pas dénaturer le texte de Joël.

III

Il n'est donc pas douteux que Joël se réfère à une calamité de son temps. Cependant pour émouvante que soit la description qu'il en donne, elle n'aurait pour nous qu'une valeur secondaire, si elle visait uniquement un événement contemporain du prophète. Ce qui lui donne tout son intérêt, c'est que Joël la regarde en même temps comme l'inauguration du jour de Jahvé.

Elle est, en effet, à ses yeux, une catastrophe telle que Joël entrevoit le jugement final comme imminent. Il dit dans les termes les plus clairs, surtout dans les versets 1, 15; 2, 1 que le jour de Jahvé est proche, c'est-à-dire le moment solennel où

(1) M. Buzy (*op. cit.*, p. 316) tout en estimant qu'il s'y trouve une bonne part de vérité, n'en déclare pas moins qu' « il ne s'y rencontre aucune preuve décisive contre la réalité des sauterelles ni contre l'interprétation réaliste ».

Digitized by Google

Dieu, par une intervention directe fera triompher le bien du mal et établira son règne d'une façon définitive, et il présente les sauterelles comme les précurseurs de ce jour.

Nous avons déjà signalé, d'un point de vue négatif que le contenu d'aucun verset des deux premiers chapitres n'est en désharmonie avec l'attente de l'arrivée prochaine du dernier jugement. Nous avons également relevé que le tableau de l'invasion des sauterelles contient des traits qui ne se comprendraient pas, s'il s'agissait seulement d'une simple incursion d'insectes, pour grande et extraordinaire qu'elle pût être. On rencontre ces traits dans les versets 2, 10-11, où nous lisons que la terre et les cieux tremblent, que les astres s'obscurcissent et que le Seigneur fait entendre sa voix devant son armée, ainsi que dans 2, 20, où l'expression, le Septentrional, appliqué aux sauterelles, ne peut guère s'expliquer autrement que comme un terme eschatologique.

C'est ainsi que l'actualité du fléau des sauterelles et sa connexion intime avec le jour de Jahvé montrent que Joël a pris ce désastre tout à fait exceptionnel dont souffrait la nation juive, comme le commencement des derniers temps.

Telle est la constatation objective à laquelle semble aboutir l'étude de Joël I-II. Elle a paru si étrange à la plupart des exégètes de tout temps qu'ils ont cherché à se dérober devant elle. Cette fin de non-recevoir est à notre avis la raison principale pour laquelle la première partie de notre livre a été si souvent et si mal comprise. C'est pour ce motif que les uns ont transformé les sauterelles en peuples ennemis, que les autres ont projeté les sauterelles dans un avenir lointain, que d'autres finalement ont partagé le livre de Joël entre deux auteurs. « Il semble très peu probable, écrit M. van Hoonacker, que l'auteur ait conçu l'avènement du grand jour comme le corollaire immédiat d'un fait actuel ». On ne pourrait exprimer plus franchement ce scrupule qui a amené tant d'exégètes à méconnaître le sens et la portée de Joël I-II.

Pourtant cette constatation, est-elle vraiment si étrange dans l'ensemble de l'Ancien Testament? Est-elle en particulier tellement unique et sans exemple dans les écrits prophétiques qu'il faille se livrer à tant de tours de force exégétiques pour y échapper? N'est-elle pas au contraire conforme à un fait général qui est aujourd'hui assez universellement reconnu et qu'on tend à

Digitized by Google

donner comme une des lois du genre prophétique : savoir le manque de perspective ? Les meilleurs exégètes catholiques n'ont pas craint de reconnaître cette loi et d'en faire usage.

Déjà Schegg faisait à propos de Joël cette observation générale : « Les prophètes se représentent toujours la période messianique comme proche ; ils tiennent chaque catastrophe pour la dernière. L'Assyrie tombe et pour le prophète l'époque messianique suit aussitôt ; Babylone tombe et les mêmes attentes se placent au premier plan ; et ainsi de suite jusqu'aux jours de l'accomplissement. Si on avait retenu ce parallélisme, tous les doutes au sujet de la connexion du jour de jugement avec la destruction des sauterelles auraient disparus d'emblée ». On ne saurait mieux formuler le principe qui domine les prophéties et dont le livre de Joël fournit une remarquable vérification. Il est d'autant plus curieux que Schegg, après avoir si bien posé le principe, n'en tienne plus compte et adopte une interprétation qui le renie.

M. van Hoonacker reconnaît non moins nettement ce manque de perspective chez les prophètes. Il s'en explique en ces termes au sujet des prophéties d'Isaïe sur l'Emmanuel : « Le salut messianique, à raison de la garantie qu'il offre du triomphe final de la nation, se confond, dans l'attente d'Israël et dans les oracles qui en font l'écho, avec la victoire sur les ennemis du présent, avec la fin des épreuves sous lesquelles le peuple gémit actuellement. Le phénomène se constate en particulier pour Emmanuel lui-même qui est salué par Isaïe comme le sauveur qui repoussera le flot de l'invasion assyrienne (8, 8 ss.) ; dans le livre de Michée le même rôle est attribué au fils de « celle qui doit enfanter ». Ailleurs chez le prophète de l'exil, c'est le rétablissement des tribus après la captivité qui est le signal de la restauration universelle (Is., 49, 5 s. 8), dans Zacharie 9 c'est par la conquête des territoires ennemis d'alentour que le roi Messie prépare la fondation de son empire à Sion » (1).

Le P. Lagrange s'est rallié à cette conception de M. van Hoonacker qu'il défend contre le P. Condamin. « ... M. van Hoonacker, déclare-t-il, avait pourtant déjà fourni la solution définitive. Le cas d'Emmanuel n'est pas isolé. ...Ce sont tous les prophètes qui ont envisagé le salut comme prochain, parce qu'il termine

(1) *Revue Biblique*, 1904, p. 223.

Digitized by Google

pour eux l'horizon et que, entre leur temps et le salut, l'histoire à venir n'est qu'un espace vide dont il ne leur est pas donné de de mesurer la durée » (2).

En étudiant ce même oracle d'Is., 7, 14, M. Tobac et le P. Calès ont à leur tour donné leur suffrage à l'opinion de M. van Hoonacker et du P. Lagrange. « L'apparente proximité de l'avènement d'Emmanuel, écrit le P. Calès, n'est qu'un exemple plus frappant et plus corsé, si l'on veut, d'un phénomène ordinaire dans les prophéties messianiques, le défaut de perspective : Le Messie apparaît toujours plus ou moins sur le prochain horizon » (2).

Tous ces auteurs s'accordent à mentionner le manque de perspective spécialement pour les prophéties messianiques. Il va sans dire que ce principe n'a pas moins de valeur pour le cas des prédictions eschatologiques ; car les idées eschatologiques ne sont pas seulement étroitement liées aux idées messianiques, mais on peut dire qu'elles sont le plus souvent identiques et c'est précisément l'absence de perspectives qui permet aux prophètes de les rapprocher et mélanger entre elles. On s'explique par là que les prophètes eussent une tendance à rattacher à leur époque les temps derniers autant que l'ère messianique. A. B. Davidson a très heureusement relevé ce fait : « Les prophètes n'avaient pas, remarque-t-il, d'idées claires sur l'époque du jour de Jahvé, mais ils n'en ignoraient pas les éléments constitutifs. Ils avaient toujours le pressentiment que ces éléments présentement retardés par maints obstacles dans leur opération, contre-carrés par la volonté adverse des hommes et par leur insensibilité à l'œuvre que Jahvé poursuit à leur égard, peuvent à chaque instant surmonter les obstacles, écarter les empêchements pour arriver jusqu'à leur parfaite réalisation. Voilà pourquoi. quand ils constataient une secousse dans la marche de la Providence vers une direction quelconque, soit vers le jugement, soit vers le salut, leurs âmes s'ouvraient au pressentiment que c'était le commencement du jour de Jahvé. C'est ainsi que Joël rattachait ce jour au fléau des sauterelles et à la richesse; ce jugement extraordinaire lui paraissait le premier avertissement du jugement universel. Un autre prophète (Is., 13) met le jour en connexion avec

(1) *Revue Biblique*, 1905, p. 280.
(2) Dans *Recherches de science religieuse*, 1922, p. 174 s.

Digitized by Google

les violents bouleversements des nations qui accompagnaient la ruine de la monarchie babylonienne par les Mèdes..... Et encore, au second chapitre, le prophète le rattache à la méchanceté et à l'orgueil d'Israël et au pressentiment que la vengeance divine va nécessairement les frapper... D'autres prophètes l'ont mis en connexion avec d'autres grands mouvements du monde, dans lesquels la présence de Jahvé était particulièrement visible » (1).

La suppression des perspectives est donc pour les prophètes une loi générale. L'intervalle qui sépare le moment présent de l'événement à venir n'existe pas chez eux. Les exemples que nous venons de tirer de différents écrits prophétiques ainsi que leur appréciation, donnée par les exégètes autorisés, ne laissent pas de doute à cet égard. Il s'ensuit que, loin d'être isolé, le cas de Joël n'est que l'application d'un principe bien établi par ailleurs. Comme la prophétie de l'Emmanuel est l'exemple le plus caractérisé pour les prophéties messianiques, l'oracle de Joël sur le jour de Jahvé en est le spécimen le plus saillant pour les prophéties messianiques.

Et c'est parce qu'il a cru le jour de Jahvé si proche que Joël en donne un tableau plus détaillé que tous les autres prophètes, et qu'il reste à étudier de plus près.

(*A suivre*).

L. DENNEFELD.

(1) A. B. DAVIDSON, *The theology of the Old Testament*, 1907, p. 379 s.

Digitized by Google

LE PRAGMATISME RELIGIEUX DE PASCAL

Pascal, avons-nous dit (1), tient des libertins et des jansénistes les principaux thèmes de la philosophie morale qui est à la base de son *Apologie*, c'est-à-dire le pragmatisme, le panhédonisme, le pyrrhonisme moral et le pessimisme, bref la « science de l'homme » à laquelle il demande les données qu'il traite selon sa méthode d'immanence. Le moment est venu de justifier cette thèse en détail, de montrer comment il s'assimile, développe et féconde ses emprunts, comment surtout il les fond dans un véritable système bien à lui. C'est cette justification historique que nous allons entreprendre. Mais elle ne saurait manquer d'amorcer immédiatement une critique. Car elle ne pourra que mettre à nu les insuffisances criantes de la « science de l'homme » des libertins et des jansénistes, et, par un inévitable contre coup, de celle de Pascal lui-même. Il apparaît vite, en effet, que Pascal a par trop fait crédit à ses excitateurs et maîtres, et que, si l'on veut restituer à l'*Apologie* tous ses fondements philosophiques et toute sa portée apologétique, on est obligé de la sauver des étroitesses, pour dire le moins, dont l'ont entachée le libertinisme et le jansénisme.

Mais un tel programme d'exposition et de critique est à vrai dire celui d'un livre. Car seul un livre peut prétendre à reproduire tout au long le système, sans en sacrifier l'ampleur et sans en briser le mouvement, et à risquer ensuite en toute aisance un examen qui réclame, lui aussi, la liberté et la continuité de ses développements. De toute évidence, cette méthode, aussi nécessaire que naturelle, est inconciliable avec le morcellement d'articles de revue. Paraissant à de longs intervalles les uns des autres, ils ne peuvent que diviser ce qui ne devrait pas l'être, disjoindre les doctrines en les débitant par tranches, et finalement arriver trop tard pour les apprécier, quand on n'a plus assez présentes à l'esprit leur teneur et leurs connexités. Pour

(1) Cf. *Revue des sciences religieuses*, numéros de juillet et d'octobre 1924.

Digitized by Google

parer vaille que vaille à ces inconvénients essentiels, il nous faut consentir à présenter successivement les principaux thèmes libertino-jansénistes de la philosophie pascalienne, en les faisant immédiatement suivre des observations qu'ils appellent ou suggèrent, dussions-nous tomber par là dans des anticipations ou des répétitions difficiles à éviter.

C'est selon cette méthode de fortune que nous allons aujourd'hui exposer et critiquer le pragmatisme religieux de Pascal, montrer comment il procède du pragmatisme mondain des libertins et du pragmatisme théologique des jansénistes, puis voir jusqu'à quel point il en reproduit et en conserve les principes et les conséquences les moins heureux.

I. *Le pragmatisme pascalien.*

S'il est un terme qui ait des chances de bien caractériser à lui seul la philosophie éternelle du « monde », dans son opposition aux philosophies professionnelles, c'est à coup sûr le terme récent de *pragmatisme*. Car il définit admirablement l'esprit et le contenu de cette philosophie empirique, l'attitude constante du monde en face des grands problèmes, et le tour particulier qu'il aime à donner à leurs solutions.

Avant tout, le monde est convaincu d'instinct qu'il n'y a qu'une seule chose importante : vivre, et vivre heureux. C'est là son *unum necessarium*. Quelque doctrine qu'on lui soumette, à quelque recherche qu'on le convie, il pose tout de suite sa question préalable : « A quoi cela peut-il bien servir? » Ce critérium lui permet d'éliminer automatiquement les spéculations « peu pratiques », de s'en tenir en tout ordre aux « vérités utiles », d'apprécier les sciences, la philosophie et la religion elle-même à l'américaine, au *prorata* de leurs rendements et de leur fécondité en services tangibles, voire enfin de ne s'attacher lui-même à ses propres opinions que sous réserve de leur utilité éventuelle. Bref, il subordonne résolument et partout la catégorie de vérité à la catégorie d'utilité, et l'intelligence à la vie : *intelligentia ancilla vitae*. Ne voulant penser que dans la mesure où cela peut lui être profitable, il ne saurait donc voir en tout homme qui prétend penser pour penser qu'un animal hétéroclite, sinon même

Digitized by Google

un « animal dépravé », pour nous servir ici de l'expression du grand pragmatiste que fut J.-J. Rousseau.

Il serait évidemment impossible de contredire davantage l'attitude et l'idéal des philosophes et des savants de métier. Pour ceux-ci, en effet, la catégorie de vérité passe et doit passer toujours la première. Professionnellement, ils n'ont aucun égard aux vérités utiles; ils entendent au contraire que toute connaissance vaille par elle même, vaille donc dans la mesure où elle est désintéressée. Aussi exigent-ils qu'on s'oublie soi-même et toute l'humanité quand on pense. Ils voient enfin dans la pensée cultivée pour elle-même la perfection suprême de l'esprit, celle qui le rapproche le plus de Dieu.

Dès lors, on ne saurait s'étonner du manque d'estime et de compréhension mutuelles qui a toujours plus ou moins caractérisé les rapports des « hommes pratiques » et des « philosophes », des empiriques et des purs savants. Ces rapports sont généralement restés sans grande bienveillance de part et d'autre. Depuis l'époque lointaine où Thalès, moqué de ses compatriotes, s'en moquait à son tour, les philosophes, Platon en tête, n'ont jamais fait grand mystère de leur dédain, sinon de leur mépris, pour les ἀπαίδευτοι confinés dans les besoins et les besognes de la vie sensible, voire pour les χαρίεντες dont la culture ne dépasse pas les belles-lettres. Car, philosophiquement parlant, les *humaniores litterae* laissent l'homme dans le monde, dont ne délivre que la spéculation pure. Elles sont un empirisme encore, plus élégant sans doute que les autres, mais non pas de nature différente. Ne s'intéressant qu'à l'homme empirique, ne traitant que de morale empirique, n'en traitant enfin qu'au hasard d'observations, d'impressions et de réflexions empiriques, elles constituent une sorte de *pragmatisme moral* où se retrouvent l'esprit, les méthodes et les conclusions du *pragmatisme mondain*.

Naturellement, ἀπαίδευτοι et χαρίεντες n'ont pas manqué de payer de bonne monnaie le mépris des philosophes, et de leur faire savoir en toute occasion qu'on les tenait à la ronde pour des songe-creux, pour des pédants sourcilleux et vains, orgueilleux et vides, pour des êtres inutiles, sinon nuisibles à eux-mêmes et à la société, etc., etc. Il y a toute une littérature de ces brocards, auxquels n'ont échappé (quand ils y ont échappé) que les philosophes ayant donné des gages formels au pragmatisme.

Digitized by Google

Tels, dans l'antiquité, les sophistes, les épicuriens et les sceptiques. Ce sont là les seuls philosophes qui aient trouvé grâce aux yeux de Montaigne (malgré quelques velléités de stoïcisme), puis des honnêtes gens et des libertins du XVII^e^ siècle — lesquels au surplus se chargeaient volontiers d'élaborer tout seuls leur propre pragmatisme. Toujours est-il qu'ils ont suivi le monde et précédé Pascal dans l'exclusive cavalière donnée aux « philosophes », aux « dogmatiques ».

Pour que la situation vînt à changer, pour que pragmatisme et philosophie tendissent à se réconcilier pratiquement, il fallait attendre des conjonctures qui n'étaient pas encore en vue au XVII^e^ siècle. Il fallait attendre le XVIII^e^ siècle, où les libertins et les littérateurs, c'est-à-dire les pragmatistes spontanés, allaient renouveler la sophistique antique et sa lutte contre les croyances et la morale traditionnelles, populariser le pyrrhonisme et l'épicurisme, se mettre délibérément à l'école de l'utilitarisme anglais, cette grande matrice du pragmatisme moderne, et ainsi nantis se décerner avec Voltaire le titre de « philosophes » en l'absence des vrais philosophes, pour faire métier de rendre heureux les individus et les sociétés au nom de « la philosophie ». Il fallait attendre surtout le XIX^e^ siècle, où les sciences théoriques devaient se réhabiliter définitivement aux yeux des gens pratiques par leurs prodigieuses applications matérielles, où la philosophie devait entrer en coquetterie avec le monde et la littérature, et finalement les rejoindre et s'entendre avec eux sur les terrains vagues de l'intuitionnisme.

***

Pascal ne connut évidemment que le pragmatisme des mondains et des libertins de son temps. Et tout de suite, il en adopta les principes et les méthodes, n'ayant de réserves à faire que sur les conclusions finales, sur le sens de l'*unum necessarium*, qui d'ores et déjà était pour lui le sens chrétien. En réalité, il adopta moins ces principes et ces méthodes qu'il ne les reconnut pour ceux-mêmes du *pragmatisme théologico-religieux* dont le jansénisme l'avait préalablement imprégné.

Car il n'y eut jamais à Port-Royal de doctrine plus universellement reçue et pratiquée que ce pragmatisme-là. Tout le monde

Digitized by Google

en était pénétré, et pour ainsi dire le respirait : les religieuses aussi bien que les solitaires ; M. Singlin et M. de Saci tout autant qu'Arnauld et que Nicole, sinon même davantage ; ceux enfin qui ne faisaient que prier à l'envi de ceux qui dogmatisaient et polémiquaient par surcroît. Par une rencontre singulière, la piété et l'étude concouraient à cet effet. La piété : car toute vie intérieure, dans la mesure où elle centre les efforts et les préoccupations de l'âme sur le salut et sur l'union à Dieu, la détache comme d'autant de vanités de tout ce qui n'est pas « l'unique affaire » : le livre de l'*Imitation* sera toujours le plus parfait bréviaire du pragmatisme religieux. L'étude : car en se plongeant, comme on le faisait, dans les Pères et dans saint Augustin, on s'y trouvait baigné dans le pragmatisme théologique le plus net.

S'il est en effet une méthode commune à tous les Pères, c'est bien celle qui consiste à éliminer d'instinct toutes les spéculations qui ne tendent pas à procurer l'édification des âmes et à promouvoir la vie de l'Église. Philosophie et science ne sont guère à leurs yeux que sagesse païenne. Le moins qu'on puisse dire est qu'ils lui sont indifférents; et beaucoup, surtout parmi les Pères latins, passent volontiers de l'indifférence à l'hostilité déclarée. Il n'est sans doute pas un seul Père qui ait philosophé au sens propre du mot, c'est-à-dire qui ait songé à une explication de l'univers et de l'homme cherchée dans le plan de la raison ; qui se soit construit une métaphysique, une physique et une psychologie *veri nominis* ; qui ait éprouvé le besoin d'ajouter aux connaissances divines tout l'ensemble des connaissances humaines; qui ait enfin utilisé ce qu'il pouvait avoir de connaissances philosophiques à une autre intention que celle de bâtir la cité de Dieu. Telle est encore l'attitude de saint Augustin, cependant le plus philosophe de tous les Pères, et même vrai et authentique philosophe, mais pour ainsi dire philosophe malgré lui. Il n'est guère moins attentif que les autres à écarter les « questions oiseuses », et il n'est guère plus préoccupé qu'eux d'intégrer à la foi les conquêtes de la raison Par là prennent leur vrai sens ses sympathies éventuelles pour les philosophes. Il n'en a aucune pour Aristote, le grand et pur rationaliste; le Platon qu'il aime est surtout le Platon du Timée ; et toutes ses préférences vont aux néoplatoniciens, dont précisément la philosophie n'est en un certain sens, celui qu'il a retenu, qu'un prag-

Digitized by Google

matisme théologique, tout y étant rapporté à Dieu et y respirant l'appétit de Dieu. De là enfin sa déclaration significative, qui résume en même temps que sa pensée la pensée de tous les Pères : *Deum et animam scire cupio. — Nihil plus? — Nihil omnino.*

Pour le dire en passant, peut-être faut-il voir dans le pragmatisme des Pères une des raisons historiques les plus profondes à la fois de leur emprise sur le monde gréco-romain, et de la résistance qu'ils ne cessèrent de rencontrer auprès des derniers disciples des grands philosophes grecs.

***

Toujours est-il que Pascal, héritier par Port-Royal de ce pragmatisme théologico-religieux, eut le mérite de s'apercevoir que les fondements psychologiques et méthodologiques en étaient exactement les mêmes que ceux du pragmatisme mondain. Vanité de la science et de la philosophie, rattachement nécessaire de tous les problèmes au problème capital du souverain bien, élimination de ceux qui ne s'y rapportent point, réduction de l'intelligence au rôle de servante de l'action, enfin subordination définitive du vrai au bien : c'étaient là tout autant de thèses communes de part et d'autre, qu'il pouvait reprendre et approfondir tout à l'aise, en les faisant converger vers le *Vanitas vanitatum et omnia vanitas* du grand ancêtre des pragmatistes, de l'Ecclésiaste. Il n'y manqua point.

L'*Apologie* devait contenir « une lettre de la folie de la science humaine et de la philosophie » *7-1*. Il est facile de retrouver les thèmes que devait développer cette lettre ; car ils sont épars dans les *Pensées*. Vanité de la géométrie, « inutile en sa profondeur » (1

(1) Il précise dans sa lettre du 10 août 1660 à Fermat : « Pour vous parler franchement de la géométrie, je la trouve le plus haut exercice de l'esprit : mais en même temps je la connais pour si inutile, que je fais peu de différence entre un homme qui n'est que géomètre et un habile artisan. Aussi je l'appelle le plus beau métier du monde; mais enfin ce n'est qu'un métier; et j'ai dit souvent qu'elle est bonne pour faire l'essai, mais non pas l'emploi de notre force; de sorte que je ne ferais pas deux pas pour la géométrie, et je m'assure fort que vous êtes fort de mon humeur ». (*Brunschvicg minor*, p. 229).

Digitized by Google

61. Vanité de la physique : tout de suite après avoir fait ses réserves sur la vérité du mécanisme cartésien, Pascal en proclame l'inutilité : « Et quand cela serait vrai, nous n'estimons pas que toute la philosophie [ici, toute la science du monde extérieur] vaille une heure de peine » *79*. Vanité de toutes les sciences, qui ne font que nous mener d'une ignorance naturelle à une ignorance savante : « Les sciences ont deux extrémités qui se touchent, la première est la pure ignorance naturelle où se trouvent tous les hommes en naissant ; l'autre extrémité est celle où arrivent les grandes âmes qui, ayant parcouru tout ce que les hommes peuvent savoir, trouvent qu'ils ne savent rien et se rencontrent en cette ignorance d'où ils étaient partis. Ceux d'entre deux, qui sont sortis de l'ignorance naturelle et n'ont pu arriver à l'autre, ont quelque teinture de cette science suffisante, et font les entendus : ceux-là troublent le monde et jugent mal de tout » *327*. Vanité des arts aussi bien que des sciences. « Quelle vanité que la peinture, qui attire l'admiration par la ressemblance des choses dont on n'admire point les originaux » *134*. Vanité de la poésie, qu'au témoignage de Sainte Beuve Pascal n'a jamais ni goûtée ni comprise. Vanité des belles-lettres, contre lesquelles il s'arme de textes de Sénèque : *Ut omnium rerum sic litterarum quoque intemperantia laboramus. Paucis opus est litteris ad bonam mentem 363*. Textes sans doute fournis par Arnauld et Nicole, auxquels paraît se référer la note du fragment *362* : « Demander des passages pareils ».

Vanité surtout de la métaphysique qui, à mettre les choses au mieux, ne nous donnera que des vérités inutiles (1) et telles que « connaître Dieu de cette sorte, c'est ne le connaître pas » (2). C'est à tout le moins le connaître inutilement, comme font les Déistes. Leur théologie « est la part des païens et des épicuriens » *556* ; elle ne saurait fonder la vraie religion. « Ils s'imaginent que [la religion] consiste simplement en l'adoration d'un Dieu considéré comme grand, puissant et éternel ; ce qui est proprement le déisme, presque aussi éloigné de la religion chrétienne que l'athéisme » *556*. La vraie religion, c'est la religion du salut et

(1) Cf. *Revue des sciences religieuses*, 1924, p. 118.

(2) Parole rapportée par Mme Périer, dans sa *Vie de Blaise Pascal* (Brunschvicg, p. 20).

Digitized by Google

de la libération de nos misères : « Je tends les bras à mon libérateur » 737. « Tous ceux qui cherchent Dieu hors de Jésus-Christ, et qui s'arrêtent dans la nature, ou ils ne trouvent aucune lumière qui les satisfasse, ou ils arrivent à se former un moyen de connaître Dieu et de le servir sans médiateur, et par là ils tombent, ou dans l'athéisme ou dans le déisme, qui sont deux choses que la religion chrétienne abhorre presque également » *556*. Du moins la religion chrétienne interprétée et représentée par le pragmatisme janséniste (1). Il faut donc écrire « contre les philosophes qui ont Dieu sans Jésus-Christ », et montrer la vanité et l'hypocrisie de leur religion : « Philosophes. Ils croient que Dieu est seul digne d'être aimé et admiré, et ont désiré d'être aimés et admirés des hommes ; et ils ne connaissent pas leur corruption. Etc. » *463*. Ils ne connaissent ni les misères ni les vraies grandeurs de l'homme, fondements humains de la vraie religion. Ils sont les incorrigibles « dogmatiques », aussi ignorants de la vraie science de Dieu que de la vraie science de l'homme; il faut leur fermer la bouche, car la science dont ils sont si orgueilleux est vanité par excellence.

Une seule science est à excepter de l'universelle vanité, la science qu'on néglige le plus, la science pragmatique du bonheur et du salut, la morale : « La science des choses extérieures ne me consolera pas de l'ignorance de la morale au temps d'affliction ;

(1) Pascal, si dur au déisme « païen » de l'antiquité et de son temps, l'eût-il été autant à celui des siècles suivants? Car il y a déisme et déisme. Il importe essentiellement de distinguer le déisme ancien du déisme moderne, et de les distinguer précisément en fonction du pragmatisme, qu'exclut le premier (nous reviendrons là-dessus tout à l'heure) et qu'inclut le second. Voltaire, pourrait-on dire, a entendu sauver le déisme du principal reproche que lui fait Pascal, en le concevant comme le principe d'une religion utile. « Pensez-y bien, Monsieur Birton ; réfléchissez-y sérieusement, mon fils Jenni : n'attendre de Dieu ni châtiment ni récompense, c'est être véritablement athée. A quoi servirait l'idée d'un Dieu qui n'aurait sur vous aucun pouvoir? C'est comme si l'on disait : Il y a un roi de Chine qui est très puissant. Je répondrais : grand bien lui fasse! qu'il reste dans son manoir et moi dans le mien ; je ne me soucie pas plus de lui que lui de moi » (*Histoire de Jenni*, ch. XI). Voltaire est intarissable sur ce déisme pragmatiste, qui devait avoir la fortune que l'on sait, et dont la formule parfaite sera toujours le vers du « philosophe » :

Si Dieu n'existait pas, il faudrait l'inventer.

Digitized by Google

mais la science des mœurs me consolera toujours de l'ignorance des sciences extérieures » *67*. « Je trouve bon qu'on n'approfondisse pas l'opinion de Copernic ; mais ceci !... Il importe à toute la vie de savoir si l'âme est mortelle ou immortelle » *218*. « Et cependant les philosophes ont conduit leur morale indépendamment de cela : ils délibèrent de passer une heure » *219*. « Fausseté des philosophes qui ne discuteraient pas l'immortalité de l'âme » *220*. Il faut donc étudier son âme : « Il faut se connaître soi-même ; quand cela ne servirait pas à trouver le vrai, cela sert au moins à régler sa vie, et il n'y a rien de plus juste » *66*. Encore ne faut-il pas s'exagérer l'importance de la science humaine de l'homme ; si on la néglige plus que de raison, « n'est-ce pas que ce n'est pas encore là la science que l'homme doit avoir, et qu'il lui est meilleur de s'ignorer pour être heureux ? » *144*. La seule science qui soit vraiment indispensable, c'est la science pragmatique par excellence qu'est la religion.

Aussi bien ne trouvons-nous pleinement que dans la morale et la religion les vérités auxquelles est proportionnée notre intelligence et qui sont les vérités pragmatiques, les vérités d'action. « L'homme est visiblement fait pour penser ; c'est toute sa dignité et tout son mérite ; et tout son devoir est de penser comme il faut. Or l'ordre de la pensée est de commencer par soi, par son auteur et par sa fin » *146*. C'est là l'ordre pragmatique. L'homme n'est pas fait pour penser des vérités inutiles, pour se livrer à des spéculations désintéressées, pour s'adonner au luxe de pénétrer le fond des choses. Ce qui dépasse ses besoins réels dépasse aussi la portée de son intelligence. En particulier, il est visible qu'il n'est ni fait ni armé pour penser l'univers, situé qu'il est, lui être fini, entre les deux infinis de grandeur et de petitesse qu'on retrouve partout dans la nature : « Manque d'avoir contemplé ces infinis, les hommes se sont portés témérairement à la recherche de la nature, comme s'ils avaient quelque proportion avec elle. C'est une chose étrange qu'ils ont voulu comprendre les principes des choses, et de là arriver à connaître tout, par une présomption aussi infinie que leur objet... Connaissons donc notre portée... Rien ne peut fixer le fini entre les deux infinis qui l'enferment et le fuient. Cela étant bien compris, je crois qu'on se tiendra en repos, chacun dans l'état où la nature l'a placé » *72*.

Chacun fera bien en particulier de s'abstenir de la curiosité des

Digitized by Google

vérités purement spéculatives, qui n'est qu'une curiosité coupable de vérités inutiles. En fait, on ne s'y livre que par divertissement ou par orgueil : « On aime mieux la chasse que la prise » *139*. « Curiosité n'est que vanité. Le plus souvent, on ne veut savoir que pour en parler » *152*. Ainsi de ceux qui « suent dans leur cabinet pour montrer aux savants qu'ils ont résolu une question d'algèbre qu'on n'avait pu trouver jusqu'ici » *139*. [Avis aux innocents qui ont participé au concours de *la roulette*]. Enfin le pis est que la curiosité des vérités spéculatives fait verser dans l'idolâtrie où tombent ceux qui les recherchent pour elles-mêmes : « On se fait une idole de la vérité même ; car la vérité hors de la charité n'est pas Dieu, et est son image et son idole, qu'il ne faut point aimer et adorer » *592*. Toute vérité n'est rien qui ne satisfait pas le cœur en même temps que l'intelligence, qui n'est pas sentie et goûtée par le cœur en même temps que par l'intelligence, qui n'est pas une vérité possédée et vécue par l'âme entière. Mais cela n'appartient qu'aux vérités pratiques, et par excellence aux vérités de la religion possédées et vécues par la foi. C'est exclusivement à celles-ci que nous convie l'*Apologie*.

* * *

Tel est le sens du pragmatisme de Pascal. Il se réduit en somme à une différenciation des vérités inutiles et des vérités utiles. C'est, si l'on nous permet ce pléonasme, un pragmatisme pratique, et non pas un pragmatisme théorique, analogue à celui qui a cru pouvoir en ces derniers temps réduire la vérité à l'utilité. Cela, Pascal ne le fait point. L'utilité n'est pas pour lui le critérium logique de la vérité, mais simplement *le critérium moral de la sélection des vérités*. Jamais, il importe de le souligner, sa doctrine n'a affaibli en lui la sensibilité logique, qu'il avait si vive. Il a toujours entendu laisser l'intelligence juge de la vérité ; et quand il lui a adjoint le cœur, qui est en effet à ses yeux le dernier juge des vérités les plus essentielles, ce cœur lui est encore apparu, nous le verrons, comme une forme de l'intelligence, comme la forme de ses meilleures et de ses plus profondes intuitions. Loin de faire de l'intérêt l'arbitre de la vérité, il l'en a considéré au contraire comme le faussaire, comme un « merveilleux instrument pour nous crever les yeux agréablement » *82*.

Digitized by Google

Bref, Pascal est fort loin de W. James. Mais par contre il reste fort près du sens commun, qui n'a jamais, lui non plus, malgré son utilitarisme évident, fait de l'utilité le critérium de la vérité, Et en ce sens encore le pragmatisme de Pascal n'est autre que le pragmatisme du monde.

En s'approfondissant, il s'élargit en *Axiologie*, en philosophie des valeurs. Il tient en effet tout entier dans ces deux principes, qui sont au surplus les premiers principes de la philosophie du « monde » : premièrement, les choses ne nous intéressent que par la valeur qu'elles ont pour nous, en sorte que c'est exclusivement sous cet angle qu'il nous convient de les connaître ; et deuxièmement nos connaissances elles-mêmes ne nous importent qu'à proportion des services qu'elles sont capables de nous rendre. Le fait d'avoir le premier nettement dégagé ces deux principes et d'en avoir souligné la fécondité et fait pressentir les conséquences indéfinies dans les divers ordres de l'action, le fait surtout d'avoir mis en relief l'idée de valeur, et d'y avoir montré la révélation d'une province spéciale de la réalité, constitue ce que l'histoire de la philosophie pourrait appeler à bon droit la révolution pascalienne, historiquement aussi importante que la révolution cartésienne. Car elle a été le point de départ de toutes les philosophies des valeurs qui se sont constituées depuis lors, et qui ne cessent de se multiplier sous nos yeux.

En ce qui le concerne, Pascal s'en est tenu à l'axiologie des valeurs religieuses, et nous aurons bientôt à préciser les conclusions et les lumières qu'il en a fait jaillir. Mais d'ores et déjà nous avons à la distinguer du pragmatisme qui lui est lié dans son œuvre, et qui paraît bien lui avoir servi de point de départ. Autre chose en effet est traiter des valeurs, et autre chose en traiter pragmatiquement, c'est-à-dire sous l'obsession de l'intérêt. Comme toutes les données du réel, les valeurs peuvent et même veulent être traitées scientifiquement, c'est-à-dire au point de vue de l'intelligence désintéressée. Autrement dit, il n'y a aucun lien nécessaire entre axiologie et pragmatisme. Il faut donc faire un sort différent à l'axiologie religieuse de Pascal et à son pragmatisme religieux. Non seulement ils ne relèvent pas des mêmes appréciations, étant d'ordres différents, mais on s'aperçoit très vite qu'il n'eut pas à se louer également de l'une et de l'autre. Celle-là constituait un

Digitized by Google

enrichissement magnifique de sa pensée, et le fit inventeur de vérités nouvelles ; celui-ci, par contre, lui valut un rétrécissement regrettable de ses perspectives, et aboutit à le faire contempteur de vérités anciennes. C'est là du moins ce qu'il nous paraît aisé d'établir.

II. *Les étroitesses du pragmatisme pascalien.*

Grâce à Dieu, ainsi que nous venons de le remarquer, Pascal n'a pas donné dans la puérilité, ou dans l'inconscience, comme l'on voudra, du pragmatisme dit philosophique, du pragmatisme idéologique qui achève sous nos yeux de s'épuiser à confondre les deux catégories inconfusibles de la vérité et de l'utilité. Ce sera toujours en pure perte et à contre-sens qu'on essayera de le tirer de ce côté. Son pragmatisme, on ne saurait trop le répéter, est purement pratique, purement méthodologique ; les insuffisances et les inconvénients qu'on y peut signaler ne relèvent pas d'une critique de la connaissance.

Ils n'en restent pas moins évidents. La volonté immuable de s'en tenir à l'utile l'a condamné aux étroitesses qui seront toujours le lot de tous les pragmatismes, à celles en particulier qu'on ne peut éviter de relever soit dans son refus d'écouter les « dogmatiques », soit dans l'idée qu'il se fait de la place assignée au salut par l'économie du plan divin, soit enfin dans ses conceptions de la valeur de la science et de l'essence de la religion.

* * *

D'abord, en écartant *a priori* les « dogmatiques » avec le monde et les libertins, il ne pouvait pas plus que le monde et les libertins échapper à l'inconvénient grave de se priver des utilités inaperçues du dogmatisme, de renoncer aux vérités professées ou découvertes par les philosophes qu'il s'interdisait de consulter, qu'il refusait même d'écouter. C'était là, de sa part, vouer *a priori* son œuvre aux lacunes et aux exagérations. En fait, tout ce qu'on est amené à regretter dans l'*Apologie* revient toujours directement ou indirectement à des lacunes et à des exagérations, à l'absence de vérités destinées par nature à équilibrer et à com-

Digitized by Google

pléter les seules vérités qu'il retient. En sorte que ceux qui cèdent, comme nous y cédons nous-mêmes, à « l'étonnant projet de corriger Pascal », n'ont généralement qu'à élargir son enquête primordiale, et à y faire entrer toutes les analyses qu'il en a malencontreusement écartées.

En cela, d'ailleurs, ils ne font que suivre ses conseils et appliquer des méthodes qu'il a prônées lui-même, mais qu'il a oublié d'appliquer ici. « Tous errent, dit-il, d'autant plus dangereusement qu'ils suivent chacun une vérité; leur faute n'est pas de suivre une fausseté, mais de ne pas suivre une autre vérité » *863*. Telle fut incontestablement la faute qu'il commit lui-même, en se laissant aller par exemple à réduire le problème moral à la décevante opposition du pyrrhonisme et du dogmatisme, et surtout en croyant devoir imposer une option préalable entre ces deux prétendus systèmes, comme s'il n'y avait pas de part et d'autre des vérités également précieuses. Refuser de faire cette option, embrasser au contraire toutes ces vérités pour les réconcilier dans une synthèse supérieure, n'est-ce pas achever l'*Apologie* comme elle demande à être achevée, en lui permettant d'appliquer son essentielle dialectique d'immanence aux données d'une analyse désormais complète de l'homme? N'est-ce pas en outre pratiquer les méthodes « d'entredeux » et de « conciliation des contraires » dont Pascal encore a si justement signalé la fécondité et recommandé la pratique? C'est pour avoir négligé ses propres directives qu'il ne cesse de donner dans les outrances des pyrrhoniens, et par surcroît dans celles des jansénistes. Outrances qui, de part et d'autre, proviennent essentiellement de lacunes. Le pyrrhonisme est-il autre chose en philosophie que la perpétuelle exagération de vérités critiques certaines, manquant à se composer avec d'autres vérités critiques également certaines? et le jansénisme autre chose en théologie qu'une perpétuelle exagération de dogmes certains, engendrée par une perpétuelle cécité à des dogmes également certains, qui ont mission de les réduire à leur juste signification?

Il n'est donc que de réintégrer dans l'*Apologie* les vérités du dogmatisme philosophique et du dogmatisme théologique. Ce faisant, l'on pratiquera la vraie fidélité à Pascal, celle que pratiquent d'instinct ses meilleurs disciples et commentateurs, à la suite de M. Blondel. Car les disciples les plus authentiques d'un

Digitized by Google

philosophe ne sont pas ceux qui répètent ses formules, telles que les circonstances, et finalement la mort, l'ont empêché de les assouplir, de les corriger et de les compléter, mais bien ceux dont la piété hardie lui rend le service de parfaire ses doctrines conformément à leurs propres exigences, et d'actualiser ainsi leurs virtualités les plus profondes. Il sera toujours vrai que l'esprit vaut mieux que la lettre, et que le littéralisme peut constituer à l'occasion l'infidélité la plus certaine.

Dès lors, le premier devoir qui s'impose à un pascalien intégral est celui de donner enfin audience aux « dogmatiques », et de se persuader qu'ils méritent autre chose qu'une exécution sommaire, globale et sans nuances. Il faut en particulier « réaliser » qui sont ces philosophes dont Pascal, à la suite des libertins et des jansénistes, se sépare si délibérément, si violemment, avec une sorte d'horreur qu'il ne rend que trop contagieuse. A le lire, on croirait facilement qu'il ne s'agit que d'un groupe homogène et compact de stoïciens sourcilleux et pédants, dogmatisant du haut d'un orgueil satisfait de lui-même. Il y a eu, en effet, il y aura toujours de ces stoïciens de seconde ou de troisième mouture. Mais ils ne représentent pas tout le stoïcisme, ni, moins encore, tout le dogmatisme. Les coups qu'on leur porte atteignent, qu'on le veuille ou non, d'autres penseurs qu'il faut enfin nommer, ne fût-ce que pour faire sentir l'injustice du mépris où on les enveloppe sous une épithète collective qu'on veut blessante. Et alors la famille des dogmatiques apparaît tout de suite singulièrement ancienne, nombreuse et noble.

On y trouve successivement, pour nous en tenir aux grands noms : Dans l'antiquité Platon et les platoniciens ; Aristote et les aristotéliciens ; Zénon et les stoïciens ; Plotin et les néoplatoniciens. Parmi les Pères, ceux au moins qui se montrent à un degré quelconque soucieux de ne rien perdre des acquisitions métaphysiques du platonisme, Origène, saint Basile, saint Athanase, saint Ambroise, et dans une très large mesure saint Augustin lui-même. Au moyen âge, Albert le Grand, saint Thomas, Duns Scot, etc., et en général tous les théologiens, qui se regardent à bon droit comme les héritiers d'Aristote et les continuateurs du rationalisme grec ramassé dans son œuvre. A la Renaissance, Suarez et les théologiens encore ; Grotius et les jurisconsultes qui reprennent et poursuivent les analyses de l'antiquité

Digitized by Google

et du moyen âge sur le droit naturel et le droit positif; puis les humanistes stoïciens et chrétiens que nous connaissons déjà, Descartes lui-même; et enfin, *last not least*, Bérulle et de Condren, c'est-à-dire la grande école mystique qui, en face de Port-Royal inattentif ou hostile, voit dans la religion premièrement le devoir imposé par la raison pénétrée des prérogatives du Créateur, et non pas d'abord ou exclusivement une pragmatique du salut. Bref, la grande famille des « dogmatiques » n'est que la grande famille des rationalistes, celle de tous les penseurs qui, en dépit de leurs doctrines si diverses et souvent si opposées, présentent au moins le caractère commun de croire à la raison et de vouloir aller jusqu'au bout de la raison dans tous les domaines de la spéculation et de l'action. Comment Pascal n'a-t-il pas reculé devant l'exclusive impérieuse qu'il donne à tous ces rationalistes, pour leur conserver désormais leur vrai nom? C'était, qu'il le voulût ou non, donner l'exclusive aux plus grands esprits et aux plus grandes âmes de l'humanité en général et du christianisme en particulier. C'était encore, en se séparant de leur communion intellectuelle, se mettre de gaité de cœur hors de la plus grande et de la plus féconde tradition humaine, pour faire secte avec les épicuriens et les pyrrhoniens, en même temps qu'avec les jansénistes. C'était enfin, pour un penseur si légitimement épris de la « science de l'homme », négliger de parti pris de grands professionnels de la science de l'homme. Car les rationalistes sont tout autant, et souvent même davantage, des psychologues que des métaphysiciens; et rien se sera jamais plus imprudent que d'écarter leur psychologie au nom des préjugés qu'on peut avoir contre leur métaphysique.

L'erreur capitale de Pascal a certainement été d'être un disciple trop docile; d'avoir exploité de confiance, et sans y regarder d'assez près, le fonds de philosophie et de psychologie des libertins et des jansénistes; de n'avoir jamais examiné sérieusement la philosophie et la psychologie de leurs adversaires, qu'il récuse moins encore qu'il ne les ignore. Visant ici premièrement à restituer à son *Apologie* tous ses fondements naturels et toute sa portée, nous aurons à consulter pour lui ces « dogmatiques », à entendre ce qu'ils ont à dire sur chacune de ses grandes thèses. Nous consulterons surtout, et même premièrement, celui qui les représente et les domine tous dans l'ordre des spéculations

Digitized by Google

religieuses, celui que Pascal a en même temps le plus ignoré et le plus contredit, celui enfin dont la synthèse est en dernière analyse la plus naturellement prédéterminée à recevoir, à rectifier, à compléter et à féconder la sienne, — saint Thomas. Nous ne saurions assurément trouver un guide plus pertinent et plus indiqué dans cet essai de révision philosophique et psychologique de l'œuvre de Pascal.

* * *

Saint Thomas peut nous aider tout de suite à vérifier le principe même du pragmatisme pascalien, c'est-à-dire la place qu'il assigne au bonheur et au salut dans l'économie divine de la vie humaine.

Qu'il y ait lieu de professer et de pratiquer un pragmatisme dans l'action, c'est-à-dire, en prenant pour critérium l'intérêt capital du bonheur, et finalement l'intérêt surnaturel du salut, de choisir entre les vérités et de donner le pas aux vérités utiles sur les vérités inutiles, c'est ce qui n'a jamais fait et ne fera jamais question. Un tel pragmatisme sera toujours nécessaire et il se justifiera toujours de lui-même, tant qu'il ne s'agira que du bonheur et du salut. L'unique problème qui se pose est celui de savoir quel rang doit lui revenir dans la conduite intérieure et extérieure de nos activités ; autrement dit, quelle place il convient de faire dans nos préoccupations aux préoccupations du bonheur et du salut. Doivent-elles être les premières, voire les seules ? Epuisent-elles tous les aspects de la destinée de l'homme ? Bref, notre métier d'homme revient-il premièrement, voire exclusivement, à être heureux et à nous sauver ? A ces questions préjudicielles, qu'on ne saurait éviter, Pascal répond par un *oui* franc et absolu ; par contre, les théologiens, et saint Thomas à leur tête, par un *non* tout aussi net.

Toute l'*Apologie* est centrée sur ces deux postulats : que nous ne sommes faits que pour être heureux, et que nous ne pouvons trouver le bonheur qu'en Dieu, parce que Dieu seul est notre vrai bien. En ce sens, elle est essentiellement subjectiviste, ou, si l'on aime mieux, *anthropocentrique* : tout y tend à donner satisfaction aux besoins de l'homme. Ce qui est symptomatique, c'est que nulle part n'y apparaît le souci de la perfection de l'homme. Le mot

Digitized by Google

même de « perfection » est à peu près étranger au vocabulaire pascalien Au contraire les théologiens, et saint Thomas toujours à leur tête, entendent résolument subordonner le point de vue subjectif de notre bonheur au point de vue objectif d'une vocation naturelle et surnaturelle de l'homme envisagée d'abord du côté de Dieu et de sa Loi éternelle En ce sens, ils sont essentiellement objectivistes ; ou, si l'on aime mieux, *théocentriques* (1) : tout tend chez eux à donner d'abord satisfaction aux besoins de Dieu, si l'on ose s'exprimer ainsi. Avant de savoir ce qu'il est pour nous, ils entendent établir ce que nous sommes pour lui, ce qu'il exige de nous. Or, ce qu'il exige premièrement de nous, c'est notre perfection, cherchée et trouvée dans l'accomplissement du programme naturel et surnaturel que sa loi nous assigne et que sa grâce nous aide à exécuter. Ce n'est qu'ensuite, secondement, et par voie de conséquence, qu'il veut que nous trouvions le bonheur et le salut, au terme d'efforts polarisés vers sa volonté et non vers la nôtre ; *Fiat voluntas tua, non mea*. Autrement dit pour Pascal, une vérité domine tout : Dieu est notre bien. Et pour saint Thomas une autre vérité domine tout : Dieu est notre principe (2).

(1) Cf dans la *Revue des jeunes*, 10-25 mars 1924, l'article du Père A. Lemonnyer sur *La théocentrisme de saint Thomas d'Aquin*.

(2) Certains textes des *Pensées* pourraient faire croire à un théocentrisme radical chez Pascal. Ceux-ci notamment : « S'il y a un seul principe de tout, une seule fin de tout, tout par lui, tout pour lui. Il faut donc que la vraie religion nous enseigne à n'adorer que lui et à n'aimer que lui » *489*. « Toute religion est fausse qui, dans sa foi, n'adore pas un Dieu comme principe de toutes choses, et qui, dans sa morale, n'aime pas un seul Dieu comme objet de toutes choses » *486*. A première vue, il semblerait donc que Pascal se place au même point de vue que saint Thomas, c'est-à-dire qu'il oublie ou abjure l'anthropocentrisme. Mais, à y regarder de près, on voit qu'il n'en est rien.

Il n'arrive en effet à ces formules qu'en partant d'un pragmatisme qui continue à les conditionner. C'est en recherchant Dieu comme son bien qu'il s'aperçoit que Dieu est son principe ; il dit même expressément : « Il est impossible que Dieu soit jamais la fin, s'il n'est le principe » *488* ; Saint Thomas dirait plutôt en sens contraire : « Il est impossible que Dieu soit le principe sans être par là-même la fin ». Autrement dit, ce qui est pour celui-ci point de départ est pour celui-là point d'arrivée, et inversement. Par ailleurs, les deux philosophes ne tirent pas de leur thèse apparemment commune les mêmes conclusions. Pascal n'en fait jaillir que l'étroite morale janséniste des droits d'un Dieu jaloux : adoration et amour exclusifs de Dieu, haine de soi, condamnation de la nature qui, étant « contraire à cet amour de Dieu » et à

Digitized by Google

Ainsi donc, qu'il le veuille ou non, de par son pragmatisme sans restrictions, Pascal fait du bonheur et du salut la fin, et de la perfection le moyen. Moyen qui n'aurait aucun sens en dehors de cette fin ; qu'il n'y a lieu de pratiquer que dans la mesure où il aide à la réaliser ; que l'on pourrait enfin négliger ou supprimer si d'aventure, et par impossible, elle cessait de nous solliciter ou pouvait être atteinte sans lui. Que peut dire en effet Pascal aux libertins rétifs à la morale de la perfection, sinon qu'ils auraient raison de chercher le bonheur hors de Dieu, si Dieu n'était pas leur seul vrai bien ? Il le leur dit en effet : « Le raisonnement des impies, dans la *Sagesse*, n'est fondé que sur ce qu'il n'y a point de Dieu. Cela posé, dit-il, jouissons donc des créatures. C'est le pis aller. [Rien que le pis aller]. Mais s'il y avait un Dieu à aimer, ils n'auraient pas conclu cela, mais bien le contraire. Et c'est la conclusion des sages : Il y a un Dieu; ne jouissons donc pas des créatures *479*.

Très certainement saint Thomas eût tenu un autre langage aux libertins, et leur eût soumis d'autres arguments que ces considérations utilitaristes. Il n'eût pas manqué de les rappeler d'abord à leur conscience, c'est-à-dire à leur raison morale, les eût-il tenus provisoirement incapables de percevoir dans cette conscience et cette raison la voix et l'autorité de Dieu ; et il leur eût représenté les devoirs et les obligations imprescriptibles de l'ordre et de la perfection. C'est qu'au rebours des pragmatistes absolus il se refuse à suspendre la morale à nos désirs et à nos utilités eudémonistiques, voire au salut, encore qu'elle doive le procurer. Il fait nettement de la perfection la fin, et du bonheur et du salut, le simple couronnement de cette fin, la félicité s'attachant à la perfection acquise et consommée exactement comme, selon Aristote, le plaisir s'attache à l'activité épanouie dont il est la fleur.

cette haine de soi ne peut être que corrompue et coupable » *489*. Au contraire, du souverain domaine de Dieu sur sa création, saint Thomas déduit toute la morale naturelle et surnaturelle de la perfection, à laquelle Pascal ne songe point.

Bref, chez Pascal, comme au surplus chez tous les jansénistes, le théocentrisme n'est qu'une pièce rapportée à un anthropocentrisme qui le précède, l'enveloppe et le conditionne, tandis que chez saint Thomas, l'anthropocentrisme n'est pareillement qu'une pièce rapportée à un théocentrisme qui le précède, l'enveloppe et le conditionne. C'est pourquoi les mêmes formules comportent de part et d'autre des interprétations différentes.

Digitized by Google

Ou encore, si l'image de ce « païen » déplait ici, saint Thomas maintient que la première volonté de Dieu, celle de l'accomplissement de son ordre, est toute entière dans l'*Estote perfecti* de l'Évangile, et que sa seconde volonté, celle de notre félicité, lui est subordonnée à titre de récompense libéralement promise, s'en trouve donc conditionnée, mais ne la conditionne en aucune façon. De sorte que si d'aventure, et par impossible, le bonheur et le salut ne résultaient pas de la perfection, la perfection n'en resterait pas moins la vocation objective de l'homme et la source de tous ses devoirs, dont pas un seul ne cesserait par là de s'imposer rationellement. *Perfectio universi est illud quod Deus praecipue intendit in creatione rerum* (1).

Mais Dieu a lié notre bonheur subjectif à notre vocation objective, comme par ailleurs il a lié dans la nature le plaisir à l'activité. De même qu'il attire les animaux par le moyen du plaisir à l'exécution des actes, qui sont leur vraie vocation, de même il attire les hommes par la perspective du bonheur et du salut à l'accomplissement de leurs devoirs. Il résulte de là qu'en pratiquant l'*unum necessarium*, les hommes sont sûrs de réaliser l'ordre objectif, de réaliser simultanément les deux volontés de Dieu. Il y a donc chez saint Thomas comme chez Pascal place pour un pragmatisme religieux, qui garde de part et d'autre le même contenu, mais non pas le même sens, ni la même valeur, ni la même dignité. Chez Pascal, il est primaire, domine tout, et teint d'un égoïsme sans défaillance l'organisation de la vie qu'il inspire. Il n'est que secondaire chez saint Thomas et reste suspendu à l'accomplissement désintéressé des volontés primordiales de Dieu, auxquelles nos plus grands intérêts subjectifs, y compris le bonheur, y compris le salut, ne peuvent que se soumettre et céder le pas.

Cette différence essentielle dans la conception du pragmatisme religieux entraîne inévitablement des différences aussi grandes dans leurs diverses applications. De quelque objectif humain qu'il s'agisse, Pascal demandera d'abord : à quoi me sert-il ? et saint Thomas : dans quelle mesure contribue-t-il à ma perfection et réalisera-t-il le plan divin ? Questions opposées, qui comportent des réponses opposées, et par là-même entraînent des apprécia-

(1) I^a, *q.* 50, *a* 5.

Digitized by Google

tions, des « valorisations » presque contradictoires des divers buts que l'homme est amené à poursuivre dans son action. Deux exemples suffiront à l'établir. Ils sont au surplus les plus instructifs en l'espèce, puisqu'il s'agit des conceptions que nous avons à nous faire de la science et de la religion, considérées comme emplois de notre activité.

* * *

Ce que Pascal pense de la valeur de la science, nous l'avons vu. Il exige que nous mesurions exclusivement l'estime que nous en devons faire aux services eudémonistiques que nous en devons attendre. Il en vient ainsi à condamner les sciences désintéressées, y compris sa chère géométrie, et finalement à proclamer que toutes les sciences, la « morale » mise à part, « ne valent pas une heure de peine ».

Cette parole eût fait l'effet d'un blasphème au XIII[e] siècle. Elle eût en particulier étrangement scandalisé saint Thomas, qui voit dans la science premièrement une perfection naturelle de l'homme, donc premièrement une volonté de Dieu à accomplir. Ce théologien n'hésite même pas à faire sienne la fameuse déclaration d'Aristote : que les sciences valent dans la mesure où elles sont inutiles, c'est-à-dire ne servent qu'à donner à l'esprit humain la culture qui est le grand bien naturel et le premier devoir de l'être pensant. Si nous avons un ordre à établir entre les vérités, ce n'est pas celui de leur utilité, ce n'est même pas celui de leur certitude, c'est celui de la dignité de leurs objets. Mieux valent, disait Aristote, peu de vérités, et des vérités incertaines, sur un objet relevé, que beaucoup de vérités, et des vérités certaines, sur des objets inférieurs en valeur absolue. C'est pourquoi la théologie est la première de toutes les sciences aux yeux de ce païen, cependant convaincu que nous n'avons rien à attendre de Dieu, que nous savons fort peu de choses sur lui, et que nous les savons fort mal.

Saint Thomas ne pense pas différemment. Si persuadé qu'il soit de l'utilité de la théologie, il est plus persuadé encore que sa dignité précède et passe son utilité. Et il s'approprie à ce sujet le mot d'Aristote : *minimum quod potest haberi de cognitione rerum altissimarum desiderabilius est quam certissima cognitio quae habe-*

Digitized by Google

tur de minimis rebus (1). En définitive la vérité vaut par elle-même comme vaut par lui-même le *bonum honestum* (2). Les sciences sont à poursuivre pour elles-mêmes au même titre que les vertus (3) ; car elles sont des vertus intellectuelles, et elles le cèdent d'autant moins sur ce point aux vertus morales, que, toujours conformément à Aristote, la contemplation prime l'action. Donc, la recherche de la vérité pour la vérité s'impose à ceux qui en ont reçu le loisir et la mission. Elle s'impose comme un devoir de perfection. L'idolâtrie de la vérité est un mythe, d'autant plus que Dieu est la source de toutes les vérités, et que s'orienter vers elles, c'est s'orienter vers lui. Nous sommes faits pour la vérité, pour toutes les vérités, pour les naturelles aussi bien que pour les surnaturelles. Entre elles et nous, il y a toujours quelque proportion. Si perdus et isolés que nous soyons dans l'univers, nous avons toujours notre expérience et notre raison, non seulement

(1) *I q.* 1, *art.* 5, *ad.* 1 (*Utrum sacra doctrina sit dignior aliis scientiis ?*). Cf. également I-II, *q.* 66, *a*, 5, *ad.* 3.

(2) Cf. II-II, *q.* 145, *a.* 1 *ad.* 1. — *Quaedam appetuntur solum propter se, et nunquam propter aliud, sicut felicitas, quae est ultimus finis ; quaedam vero appetuntur* et propter se, in quantum habent in se ipsis aliquam rationem bonitatis, etiamsi nihil aliud boni per ea nobis accideret, *et tamen sunt appetibilia propter aliud, inquantum scilicet perducunt nos in aliquod bonum perfectius* [*scilicet Deum et beatitudinem*]. *Et hoc modo virtutes sunt propter se appetendae ; unde Tullius dicit in* 2 Rhet. *quod quiddam est quod sua vi nos allicit et sua dignitate trahit, ut virtus, veritas, scientia.*

Toute cette question 145 *De Honestate* est capitale pour l'étude de l'axiologie thomiste. Saint Thomas y reprend et maintient les anciennes distinctions grecques entre *valeur en soi* (honestum), *valeur de plaisir* (delectabile), *valeur d'utilité* (utile). Même quand ces trois valeurs sont réunies dans un seul objet, comme la science ou la vertu, elles restent distinctes : *Honestum dicitur quod propter se appetitur appetitu rationali, qui tendit in id quod est conveniens rationi, ... unumquodque autem naturaliter delectatur in suo convenienti, et ideo honestum est naturaliter homini delectabile ; ... potest etiam aliquod conveniens esse secundum sensum et non secundum rationem, sed hoc delectabile est praeter hominis rationem, quae perficit naturam ipsius. Ipsa etiam virtus, quae secundum se honesta est, refertur ad aliud sicut ad finem, scilicet ad felicitatem ; et secundum hoc idem subjecto est honestum, et utile, et delectabile ; sed ratione differunt. Nam honestum dicitur secundum quod aliquid habet quandam excellentiam honore dignam propter spiritualem pulchritudinem ; delectabile autem, in quantum quietat appetitum ; utile autem in quantum refertur ad aliud.* (*Ibid, a.* 3).

(3) *Honestum dicitur quod per se desideratur... Honesta dicuntur quae in seipsis habent unde desiderentur.* I, *q.* 5, *a.* 6.

Digitized by Google

pour nous y orienter, mais encore pour le comprendre. Même suspendue entre les deux infinis, notre intelligence possède encore la destinée que Dieu lui a faite de penser le vrai sur les deux infinis.

Rien ne caractérise mieux peut-être la grande scolastique que cet humanisme de la connaissance pour la connaissance.. Comme ces hommes ont pensé généreusement de Dieu et de la raison donnée par Dieu ! A ce point de vue, leur enthousiasme pour Aristote a on ne sait quoi d'émouvant et de touchant. Ils aiment ce « païen » parce qu'il leur ouvre un nouveau monde, une Amérique de vérités. S'ils exagèrent sa valeur et son autorité, c'est pour ainsi dire par éblouissement, et pas le moins du monde par entêtement de l'autorité des anciens, qu'ils récusent au contraire expressément, aimant tous à redire avec Boëce : *locus ab auctoritate est infirmissimus.* Le culte des anciens ne date vraiment que de la Renaissance (1). Aristote est pour les scolastiques le géant sur les épaules duquel ils sont assis, selon la belle image de Bernard de Chartres : l'étonnant que, neufs comme des enfants, ils aient interrogé plus que de raison le bon géant, jusqu'à oublier souvent de regarder de leurs yeux ? Toujours est-il que leur volonté foncière et toute puissante fut de trouver dans Aristote toute la science de l'antiquité, toutes les vérités païennes, pour les faire entrer avec les vérités chrétiennes dans les synthèses des connaissances divines et humaines que furent les *Sommes.*

C'est pourquoi ils furent si accueillants au déisme et n'éprouvèrent pas un instant la tentation de l' « abhorrer ». Vive le déisme pour les vérités qu'il professe sur l'existence et sur la nature de Dieu, en dépit des erreurs qui s'y mêlent ! Il n'est que de recueillir ces vérités, d'écheniller ces erreurs, et d'ajouter à la théologie païenne purifiée la théologie révélée, comme en tout ordre la grâce s'ajoute à la nature. La « part des païens » est en effet bel et bien une « part chrétienne. » *Quiquid verum est, christianum est*, répètent les scolastiques après saint Augustin, qui n'avait qui n'avait d'ailleurs fait que consacrer une formule traditionnelle depuis saint Justin. C'est que le pragmatisme théologique des Pères, s'il leur donna de l'indifférence pour la philosophie, les rendit par contre très sensibles à ce qui pouvait s'y trouver

(1) Cf. *Revue des sciences religieuses*, 1923, p. 346.

Digitized by Google

d'utilisable pour la théologie. Selon une métaphore qu'on les voit se passer de mains en mains, ils usèrent du droit de dépouiller les païens de leurs vérités, à la façon dont les Juifs avaient dépouillé les Égyptiens. Ainsi continuaient à faire les scolastiques, à cette différence près qu'ils n'entendaient plus dépouiller les philosophes, mais hériter d'eux ; c'est qu'ils les considéraient comme tout autre chose que des « Égyptiens », savoir comme des maîtres vénérés dont ils recueillaient avec reconnaissance les enseignements et les méthodes.

Accueillants au déisme, les scolastiques n'éprouvaient en effet aucun embarras ni aucune fausse honte à se montrer sympathiques aux déistes. Ils parlent avec respect et affection de Platon, d'Aristote, de Cicéron, de Sénèque, de Virgile (le *duce e maestro* de Dante) ; ils rapportent à l'occasion leurs lumières à la pureté de leur vie, aiment à célébrer leurs mœurs en même temps que leur intelligence. De plus, cette intelligence même, ils la tiennent explicitement pour enseignée par le Verbe « qui illumine tout homme venant en ce monde ». Ils les font délibérément participer à tout le moins aux bénéfices de l' « illumination générale » quand ils ne vont pas avec Abailard, Roger Bacon, etc., jusqu'à les considérer comme des prophètes et leur accorder l' « illumination spéciale » des véritables inspirés. Bref, à aucun point de vue ils ne sauraient être revendiqués par la famille vivace des Tertulliens qui craignent toujours que le catholicisme ne soit trop catholique.

Toujours est-il que, tant par leurs doctrines que par leur esprit, les scolastiques rompaient plus ou moins nettement (1), sans tou-

(1) Il y aurait ici lieu de préciser bien des nuances, de distinguer entre scolastiques et scolastiques, en particulier entre thomistes et augustiniens. Il est évident, par exemple, que saint Thomas se libère plus franchement et plus complètement des lisières du pragmatisme théologique que ne le fait saint Bonaventure. Toutefois saint Bonaventure lui-même, tout en se montrant soucieux de rester fidèle aux doctrines de saint Augustin, ne laisse pas d'élargir singulièrement l'exception traditionnelle en faveur des vérités philosophiques utiles. C'est par ce biais qu'il aboutit à ramener et à intégrer toutes les sciences à la théologie, dans son *De reductione omnium artium ad theologiam*. A la limite de cet effort héroïque, il ne reste plus de vérités inutiles, plus de science ou de savant à négliger ou à dédaigner. Et le pragmatisme ainsi interprété se trouve aboutir à des conclusions exactement contra-

Digitized by Google

jours bien s'en rendre compte, avec le pragmatisme théologique des Pères, ce pragmatisme qu'au XIIe siècle le prestige des saint

dictoires à celles qu'en a tirées Pascal, puisque saint Bonaventure sauve et conserve tout ce que Pascal a entendu éliminer.

Mais c'est incontestablement le « cas » de Roger Bacon qui est le plus significatif en l'espèce. D'une part, l'ultra-augustinien qu'est Roger Bacon professe le pragmatisme le plus intégral; il va même jusqu'à le transposer en théorie critique, jusqu'à opérer aussi franchement que les modernes la réduction de la vérité à l'utilité. D'autre part, il abonde en variations indéfinies sur des motifs de sonorité nettement pascalienne : inanité de l'argument d'autorité et de la logique traditionnelle, excellence des mathématiques et de l'expérience, surexcellence de l'expérience mystique, nécessité pour l'apologétique de tout ramener à Jésus-Christ centre de l'univers et de l'histoire, etc., etc. On devrait donc s'attendre à le voir tirer de ces divers principes des conséquences analogues à celles qu'en tire Pascal. Or c'est précisément le contraire qui se produit. En effet, il déclare formellement qu'il n'y a ni vérité inutile, ni science « vaine » (la fausse science mise à part), et il annexe lui aussi, toutes les sciences à la théologie ; il le fait même beaucoup plus étroitement que ne l'avait fait saint Bonaventure. De plus, il témoigne en toute occasion d'une véritable tendresse, qui va communément jusqu'à la vénération et à l'enthousiasme, pour les plus « dogmatiques » des grands philosophes de l'antiquité. Il célèbre leurs vertus à l'égal de leurs doctrines, sûr qu'il est, en bon augustinien, qu'ils ne seraient jamais arrivés à ces doctrines sans ces vertus. Par les unes et par les autres, ils furent de véritables hérauts et annonciateurs du Christ, à telles enseignes que la succession des philosophes a cent fois plus et cent fois mieux que la succession des empires préparé l'Incarnation du Verbe. De là l'esquisse d'un *Discours sur l'histoire universelle*, qui est de même mouvement que celui de Bossuet, mais où les Pythagore, les Platon, les Aristote, etc., jouent le rôle et tiennent la place réservée par Bossuet aux Cyrus, aux Alexandre et aux César. C'est que les vérités proclamées par les philosophes leur venaient directement du Verbe illuminateur : quel chrétien pourrait dès lors consentir à perdre la moindre miette de cette révélation? (Voir à ce sujet les trois puissantes études de M. R. Carton sur Roger Bacon : I. *Expérience physique* ; II. *Experience mystique* ; III. *Synthèse doctrinale*. Paris, 1924, Vrin).

Pour le signaler en passant, nous avons ici l'occasion de constater l'écart, souvent plus profond encore, qu'il y a entre l'augustinisme du moyen âge et l'augustinisme janséniste. Au surplus, celui-ci entendit s'opposer à celui-là autant qu'au thomisme, et parfois même davantage : les doctrines d'un Scot sur la liberté et sur la grâce ne lui dirent jamais rien qui vaille. Comme nous l'avons dit, Pascal réussit en bien des cas, par la force même de son génie, à rentrer à son insu dans la grande tradition augustinienne, C'est ce qui lui arriva notamment chaque fois qu'il pensa et écrivit en mystique, malgré la tutelle de l'anti-mystique Port-Royal. Mais il est évident que dans la question du pragmatisme il resta le prisonnier de ses maîtres en théologie.

Digitized by Google

Pierre Damien et des saint Bernard n'arriva pas à faire triompher dans sa dernière grande offensive contre « le culte païen » des sciences et de la raison. Saint Pierre Damien et saint Bernard avaient fulminé eux aussi contre les vérités inutiles à la théologie, et en particulier contre la rationalisation de la science de Dieu. Mais les théologiens avaient passé outre, rationalisé leur science, et ouvert les portes toutes grandes à toutes les sciences. Leur succès n'est pas ici ce qui importe, mais bien leur inspiration : elle était exactement à l'opposé de celle de Pascal et des jansénistes.

Car Pascal et les jansénistes ne visaient à rien de moins, en restaurant et en exaspérant le pragmatisme théologique dans l'ordre de la spéculation, qu'à remettre en question l'admirable effort du XIII^e^ siècle et à faire tenir pour non avenus ses plus précieux résultats. Leur prurit de primitivisme impliquait la volonté de faire rebrousser l'Église vers des méthodes qui avaient eu leur utilité, voire leur nécessité, à l'époque où elle devait se recueillir pour élaborer ses doctrines essentielles, mais dont elle avait senti l'insuffisance et le danger à mesure qu'elle avait pris conscience de ses forces et de son devoir de conquérir toutes les vérités comme toutes les âmes. Qu'on imagine un instant les efforts de Pascal et des jansénistes couronnés de succès, et l'on aura le sentiment du recul qu'ils auraient imposé à l'humanité pensante. Leur pragmatisme et leur primitivisme renouvelaient de ce côté, comme de tant d'autres, ceux du premier protestantisme en général et du puritanisme en particulier. Il ne suffit point ici de s'en référer aux vérités scientifiques découvertes par Pascal, ni de parler du goût de Port-Royal pour les sciences du XVII^e^ siècle ; ce à quoi il se faut référer, c'est à leurs doctrines communes sur la valeur des sciences. Or il ne saurait faire aucun doute que leur pragmatisme étroit condamnait la pure recherche scientifique, qu'il ne pouvait que leur faire prendre en pitié et mépris les vies qui lui seraient consacrées, sous le spécieux prétexte du *Quid hoc ad aeternitatem ?* A force de déprécier la valeur théorique et pratique de la raison, et de la réduire au rôle de servante de l'action, ils étaient condamnés à jouer vis-à-vis du progrès scientifique le rôle de donneurs de mauvais conseils, sinon de mauvais exemples ; rôle qui a de tout temps été celui des sceptiques et des panhédonistes qu'ils rejoignent par ailleurs.

Digitized by Google

***

Que le pragmatisme religieux de Pascal entache sa conception de la valeur de la science, il n'y a là au fond rien de bien surprenant ; ce qui l'est davantage, c'est qu'il entache tout autant, et de la même façon, sa conception de la religion. Car il ne rétrécit pas moins la religion que la science, ni différemment.

C'est en effet la rétrécir étrangement que la réduire, comme il le fait, à une simple pragmatique du salut. Il y a là on ne sait quoi de désobligeant qui donne à penser que si l'on n'avait pas de salut à faire, du même coup l'on n'aurait pas de religion à pratiquer. Si bien qu'il faudrait en quelque sorte féliciter Dieu d'avoir pensé à garantir la créance d'honneurs et de devoirs qu'il a sur nous par les services qu'il nous rend en échange, et d'avoir sû grâce à ce biais acheter de nous ce que nous lui devons en stricte justice. Toute conception *anthropocentrique* de la religion qui va jusqu'au bout de ses principes, ne peut qu'aboutir inévitablement à ces surprenantes conséquences Elle force à condamner ce que, de son point de vue, l'on pourrait appeler la religion inutile, laquelle ne saurait, auprès des pragmatistes logiques et conscients, que tomber sous le discrédit dont ils enveloppent les vérités inutiles.

L'histoire en mains, l'on voit en effet que l'obsession exclusive du salut n'a pas cessé de produire de semblables résultats depuis la Réforme. Elle a en particulier très logiquement mené à la conception de la religion « chose individuelle », c'est-à-dire, en bon français, affaire individuelle. Il n'y a de salut que d'individus ; il n'y a donc pratiquement religion que d'individus ; et il n'y a théologie que d'expériences religieuses individuelles. Nous voici tout droit rendus au « Dieu et moi » des puritains. Toute religion sociale se trouve dès lors restreinte aux services — fort petits, nous dit-on, — qu'elle peut rendre à la religion individuelle et aux expériences religieuses individuelles. Elle tend pour ainsi dire à disparaître d'elle-même, ou du moins à réduire ses manifestations, à se dissimuler, à se faire toute modeste, à solliciter l'indulgence. Que si elle prétend revendiquer le droit d'exister par elle-même et pour elle-même, il lui faut plaider ses utilités sociales, et invoquer un pragmatisme social qui reprend

Digitized by Google

ici pour son compte les principes, les arguments et les conclusions du pragmatisme individuel. Que si enfin l'un et l'autre pragmatisme passent aux mains des libertins, ceux-ci peuvent en bonne logique condammer l'une et l'autre religion comme coûtant plus qu'elles ne rapportent, sinon simplement comme gênantes ou nuisibles. Il ne reste alors aux pragmatistes religieux qui veulent convaincre les libertins qu'à dénoncer des erreurs dans leurs calculs, à les persuader qu'ils font une mauvaise affaire et en manquent une fort bonne. Ainsi donc, individuelle ou sociale, conservée ou supprimée, exaltée ou condamnée, la religion se trouve toujours jugée exclusivement sur les services qu'elle peut rendre à l'humanité, et réduite à la norme de ces services.

Combien nous voici loin de l'idée que se sont faite de la religion les grands théologiens, voire les déïstes « abhorrés » auxquels les théologiens continuent à donner audience ! En fait, les grands « païens » pourraient ici encore donner d'utiles leçons à Pascal et aux jansénistes, qui les ont tant méprisés, et pareillement à tous nos pragmatistes contemporains. D'une manière générale, on constate en effet dans toute la philosophie grecque un effort constant pour épurer la conception populaire de la religion, non seulement de sa mythologie immorale, mais encore, et tout autant, de son pragmatisme inférieur, pour l'élever progressivement jusqu'à l'adoration désintéressée de la divinité.

Socrate, cependant le plus incontestable pragmatiste des philosophes anciens, défend que l'on demande aux dieux des biens précis, parce qu'ils sont aussi sages que bons, qu'ils connaissent par eux-mêmes ce qui est le meilleur pour nous, et qu'ils ne peuvent manquer de nous le donner d'eux mêmes. Les adorer, leur rendre grâces, s'unir mystiquement à la Providence par la pensée et par le cœur, telle est essentiellement la religion socratique. Platon la fait sienne en l'élargissant et en l'approfondissant. Il y ajoute le devoir de l'imitation de Dieu, idéal et norme supérieure de la morale. Il insiste sur l'adoration de Dieu comme obligation de la cité aussi bien que de l'individu. Il aime enfin à concevoir Dieu comme rémunérateur des bonnes et des mauvaises actions dans l'autre vie. Socrate et Platon maintiennent donc encore un lien entre la religion et le problème de la destinée; lien assez lâche, puisqu'enfin ce problème, ils nous invitent à le résoudre par nos propres forces, à l'aide de la philosophie, laquelle doit y suffire.

Digitized by Google

Ce lien est complètement rompu par Aristote, dont la morale se passe complètement de Dieu, comme l'on sait. Or, comment n'être pas surpris de voir ce philosophe, après avoir déclaré que son Dieu transcendant n'a aucune sorte de rapports avec le monde ni de communication avec l'humanité, que nous mourons tout entiers et n'avons à attendre de lui pas plus de rémunérations après cette vie que de secours en cette vie, professer néanmoins la nécessité de la religion, en régler avec soin les détails dans sa cité, jusqu'à faire converger toutes les rues vers la place centrale où doivent se trouver les temples, jusqu'à déterminer si minutieusement les fondations consacrées au culte? Comment n'être pas tout aussi frappé de l'évidente piété des stoïciens envers leur Dieu impersonnel, providence sans le savoir ni le vouloir d'hommes qui ont à se suffire, qui en tous cas n'ont à lui demander ni vertus, ni secours spirituels pour bien vivre, et qui enfin ont toujours à mourir tout entiers? Comment surtout n'être pas déconcerté par la pitié plus paradoxale encore d'Epicure, l'ennemi déclaré de toute religion, si l'on s'en tient à ses déclarations les plus retentissantes, et qui cependant vénérait publiquement les dieux, à la surprise et à l'édification de ses contemporains (1)?

(1) Ces paradoxes sont restés inintelligibles aux jansénistes. Ne voulant que se scandaliser chez les philosophes grecs, ils n'ont pris en considération que leur attitude vis-à-vis du pragmatisme religieux, et dans cette attitude que ce qu'elle enveloppe de pélagianisme. C'est ainsi qu'Arnauld, dans son *Apologie des Pères*, livre de chevet de Pascal, écrit à propos des stoïciens : « Bien loin de désirer la santé de leur âme comme un bien qui leur eût manqué, et qu'ils eussent besoin de recevoir d'ailleurs que d'eux-mêmes, ils ont enseigné avec une confiance merveilleuse que ce qu'il y a de précieux et de magnifique dans la sagesse, c'est qu'elle ne nous vient point d'ailleurs, que chacun la doit à soi-même... Bien loin enfin d'avoir quelque mouvement de prier Dieu, afin qu'il leur fît la grâce d'être vertueux, ils n'ont rien combattu avec tant de faste que ce sentiment d'humilité, ayant déclaré hautement que c'est le sentiment général de tous les hommes que nous devons demander à Dieu la bonne fortune, et nous donner à nous-mêmes la sagesse et la bonne vie..... *Judicium hoc omnium est, fortunam a Deo petendam, a se ipso sumendam esse sapientiam... Virtutem nemo unquam acceptam a Deo retulit. Nimirum recte : propter virtutem enim jure laudamur, et in virtute recte gloriamur ; quod non contingeret si id donum a Deo, non a nobis haberemus* (Cicero, *lib. 3 de natura Deorum*). » Et à propos des Epicuriens : « Des gens prévenus de ce sentiment impie [que les dieux « n'ont point d'affaires et n'en donnent point à personne »] pouvaient bien honorer les dieux, ainsi qu'ils disaient, comme étant d'une nature excellente et digne de vénération, mais ne pouvaient leur

Digitized by Google

De telles attitudes ne peuvent que rester incompréhensibles tant qu'on ne les rapporte pas à la doctrine qui fait leur commune inspiration, savoir : que la Divinité, sous quelque forme qu'on en vienne à la penser, Dieu transcendant ou Dieu immanent, Dieu unique ou Dieux multiples, est premièrement la plus grande valeur ontologique et la première excellence qu'il y ait dans l'univers, l'*Id quo nil melius* (1) ; qu'à ce seul titre elle mérite vénération et culte ; et que la religion consiste premièrement à lui rendre cette vénération et ce cultes inutiles. Autrement dit, la religion ne peut être qu'essentiellement *théocentrique*, orienter l'homme vers Dieu en l'arrachant à ses perspectives étroites et à ses préoccupations mesquines : *os homini sublime dedit, et erectos ad sidera tollere vultus.*

C'est au nom de cette définition commune que tous ces philosophes critiquent le pragmatisme religieux de leurs contemporains, et les motifs bassement intéressés qui souvent les dirigent vers les temples. Le plus étonnant en l'occurence est de voir que ce sont les Épicuriens qui revendiquent le plus haut les droits de l'idéarisme, et qui se montrent le plus sévères dans leurs satires de la religion populaire ; témoins les dialogues de Lucien. C'est qu'ils en ont à tout pragmatisme religieux, voire, sinon même en première ligne, au pragmatisme du salut. Par contre, stoïciens, aristotéliciens reconnaissent à la religion de véritables utilités, mais toutes spirituelles, et qui lui demeurent accessoires. Ce

rendre aucune action de grâces, *ni leur offrir aucune prière*, dans la créance où ils étaient qu'ils n'avaient rien reçu d'eux, et qu'ils n'avaient rien à en espérer. *Nullo nec accépto ab iis, nec sperato bono* (*Ibid, lib.* 1) ». (Dans *Brunschvicg major*, IV, p. 237-238).

Ainsi, Arnauld ne consent point à reconnaître l'adoration désintéressée pour une prière authentique. Pascal lui fait écho jusqu'en cette naïveté pragmatiste : « Qui pourra croire, dit-il dans la IV[e] Provinciale, que les Epicuriens qui niaient la Providence divine, eussent des mouvements de prier Dieu ? eux qui disaient que c'était lui faire injure de l'implorer dans nos besoins, comme s'il eût été capable de s'amuser à penser à nous » (IV, p. 259). Pour lui encore, il n'y a de prière et de religion possible que la prière et la religion intéressées.

1) La conception de Dieu comme l'*Id quo nil melius* est, selon Chrysippe, innée et naturelle à tous les hommes. Voir sur ce point un beau texte de Cicéron dans l'article du P. Vergnes : *Les sources de l'argument de saint Anselme*. Revue des sciences religieuses, 1924, p. 579.

Digitized by Google

sont avant tout celles de nous situer à notre vraie place dans l'univers, de nous faire participer à l'harmonie du cosmos et tenir notre rang dans le concert universel, de nous faire prendre conscience de notre dignité d'êtres apparentés à Dieu par leur raison, et finalement de développer par imitation et contagion cette raison comme l'élément divin de notre nature. Il y a là comme un pragmatisme atténué, mais qui ne saurait constituer un véritable *anthropocentrisme*. Car les utilités spirituelles de la religion demeurent des conséquences de son exercice, et n'en forment ni l'essence ni le but premier. Elle garde son objectivité, et en ce sens son désintéressement ; elle est toujours la fonction supérieure de l'humanité allant jusqu'au bout de la justice, jusqu'au bout de sa propre nature et de sa propre vocation, ce qu'elle ne saurait faire qu'en s'orientant vers le καλοκἀγαθόν par excellence qu'est Dieu, pour l'adorer et le vénérer comme il le mérite. Ainsi, le théocentrisme reste sauf.

Il reste sauf encore jusque chez les néoplatoniciens, qui élargissent cependant le pragmatisme religieux jusqu'à y faire entrer pour la première fois tout le problème de la destinée, le problème du salut. Leur philosophie elle-même n'est qu'une technique de retour et d'union mystique à Dieu, considéré enfin comme le principe et la fin de toutes choses. Mais Dieu est principe avant d'être fin, et il n'est fin que parce qu'il est principe. C'est donc d'abord comme principe qu'il mérite notre vénération et notre adoration. En sorte qu'en dépit de son importance subjective l'anthropocentrisme de la religion reste encore subordonné à son théocentrisme.

Ainsi en est-il *a fortiori* dans la doctrine des Pères, dont au surplus celle des néo-platoniciens est souvent une réplique plus ou moins consciente. Le théocentrisme est l'âme même de la conception patristique de la religion. Il l'est d'autant plus facilement, et d'autant plus nécessairement, que dans l'Écriture le dogme de la création vient donner une forme vive et précise à l'idée que Dieu est principe. Nos premiers devoirs envers Dieu sont dérivés désormais du souverain domaine du Créateur sur ses créatures. L'anthropocentrisme n'intervient pour ainsi dire qu'après coup, pour suspendre notre salut à la volonté, à la bonté, à la justice, à la miséricorde du Créateur, qui s'est révélé comme étant en même temps notre Père et notre Juge, mais

Digitized by Google

toujours Père souverain, Juge souverain, et qui a ajouté à notre vocation naturelle une vocation surnaturelle, mais toujours dépendante de sa primitive et inaliénable souveraineté. Il y a donc lieu de ne pas exagérer la portée de ce que nous avons appelé le pragmatisme théologique des Pères. S'il rend raison de leur conception de la science, il ne sert plus de rien pour entendre leur conception de la religion ; il induirait plutôt à s'en faire une idée fausse. Pascal et les jansénistes se sont trompés en leur prêtant leur propre psychologie de la religion premièrement sinon exclusivement intéressée, et leurs propres méthodes de subordination pratique du théocentrisme à l'anthropocentrisme.

Saint Thomas, par contre, reste ici leur meilleur interprète et leur plus fidèle continuateur. C'est d'eux et de l'Écriture, qu'il tient sa définition de la religion. Si l'on n'en était certain, on serait tenté de croire qu'il l'a empruntée aux grands philosophes grecs, en ne faisant que la purger de tout pélagianisme pour l'adapter aux données de la révélation. Les ressemblances sont en effet singulièrement frappantes.

Avant d'être une vertu utile au salut, la religion est d'abord, selon saint Thomas, une vertu de justice désintéressée, *pars justitiae* (1). Elle représente les droits de Dieu, distincts de nos besoins. La justice consiste à rendre à chacun ce qui lui est dû, *reddere cuique suum*; et la religion à rendre à quelqu'un, qui est Dieu, l'honneur qui lui est dû; *ad religionem pertinet reddere honorem alicui, scilicet Deo.* (IIª IIæ *q.* 81, *a.* 1). Et pourquoi devons-nous cet honneur à Dieu? Premièrement, parce qu'il est la plus grande valeur ontologique de l'univers : *honor debetur alicui ratione excellentiae; Deo autem competit singularis excellentia, in quantum omnia in infinitum transcendit secundum omnimodum excessum* (*Ibid.*, *a*, 4) ; c'est-à-dire parce qu'il est l'Être infini et parfait. Ensuite, parce qu'il est le créateur, l'administrateur et donc le maître de toutes choses : *in quantum scilicet est primum principium creationis et gubernationis rerum* (*a.* 3) *et quia summum in omnibus rebus obtinet principatum* (*a.* 1, *ad* 3).

Ainsi, voilà ramené à son principe premier de justice absolue,

(1) C'est l'expression même de Cicéron à qui saint Thomas l'emprunte, en la renforçant à l'occasion. [*Justitia*] *cujus quædam pars est religio, ut Tullius dicit.* I-II, *q.* 99. *a* 5, *ad* 1· — [*Religio*] *est potissima pars justitiæ*, II-II, *q.* 122, *a.* 1.

Digitized by Google

on pourrait même dire de justice ontologique, la conception théocentrique de la vertu de religion. C'est, de ce chef, la première des vertus, celle qui commande à toutes les autres, *imperat omnibus aliis virtutibus* (*q. 84, a, 4, ad 1*). Nous savons donc que, quoi qu'il puisse arriver, le premier des devoirs de l'homme, soit individu, soit société, c'est l'adoration de Dieu. Mais il arrive maintenant que le Dieu créateur et maître est aussi le Dieu père, le Dieu offensé, le Dieu pardonnant, le Dieu rédempteur, le Dieu rémunérateur. Et voici tout autant de raisons anthropocentriques de pratiquer la religion. Raisons que doit faire valoir un juste pragmatisme, sans toutefois les faire passer avant les autres, auxquelles il doit au contraire les rattacher. Même si ces raisons d'intérêt tombaient, les raisons supérieures de justice demeureraient, et avec elles tous les devoirs de religion. Réduire la religion à une pragmatique du salut, c'est inévitablement la fausser dans la mesure où on la rétrécit.

* * *

Il nous faut résister ici à la tentation de tirer de ces analyses les conséquences de tout ordre qu'elles comportent pour la philosophie de la religion en général, et en particulier pour la solution des deux problèmes aujourd'hui si étudiés de « l'essence de la religion » et de « la psychologie de l'expérience religieuse » (1). A

(1) Que l'on consulte en effet les derniers ouvrages sur « l'essence de la religion », et l'on verra que tous la définissent et l'entendent exclusivement du point de vue pragmatiste, même quand ils croient s'en affranchir ; qu'en particulier ils restent sous la domination de Schleiermacher et de Ritschl, même quand ils les critiquent et pensent les contredire ; et que finalement ils ne font que commenter Pascal. Tous s'accordent à chercher l'origine psychologique de la religion dans le sentiment anthropocentrique par excellence qu'est la détresse ou l'angoisse. Détresse ou angoisse, c'est toujours « le sentiment de dépendance » l'*Abhängigkeitsgefühl* de Schleiermacher ; et c'est l'effroi de Pascal en face de la nature ou méditant les deux Infinis. Effroi qui force à se jeter en Dieu, et qui se résout dans la sécurité en Dieu : ces deux grands thèmes pascaliens ont prêté à des variations indéfinies sous lesquelles il est toujours facile de les reconnaître.

C'est ainsi qu'au dire d'Otto (*Das Heilige*, Breslau, 1920) la religion est faite à la fois de terreur devant l'Infini et d'attrait vers ce même Infini. Selon Marie-Louise Enkendorff, elle consiste à dépasser la détresse que nous donne l'expérience du mal et à trouver dans le réel la bonté, source de cer-

Digitized by Google

tout le moins pouvons-nous, et devons-nous signaler le fait que les doctrines les plus en vogue sur ces divers sujets ont pour

titude et de paix (*Ueber das Religiöse*, München, 1919). Elle serait faite de trois sentiments conjugués, d'après le dernier interprète de Schleiermacher, Wobbermin (*Das Wesen der Religion*, Leipzig, 1922) : 1. d'un « sentiment de dépendance », 2, d'un sentiment de sécurité (*Geborgenheitsgefühl*), et 3, d'un sentiment de désirs infinis (*Sehnsuchtsgefühl*). Etc. Etc. M. Hauter, dans son pénétrant ouvrage sur *Religion et Réalité* (Strasbourg, Istra, 1922), résume ces différents points de vue dans une formule lapidaire : « La religion est la victoire sur la peur ».

On ne peut qu'être frappé de l'unilatéralité de toutes ces doctrines. Les philosophes grecs ne les auraient guère trouvées à leur goût, et même n'y auraient vraisemblablement rien compris, eux qui voulaient aller à Dieu par la joie et non par la terreur, et qui goûtaient une paix immédiate à s'orienter vers lui et à se situer en dessous de lui à leur place dans le cosmos. Ils n'eussent pas manqué d'objecter qu'angoisse et terreur sont des maladies, et qu'il ne leur plaisait point de faire de la maladie l'antécédent nécessaire, et même le concomitant obligé, de la santé que doit être la religion.

Saint Thomas n'eût pas fait de moindres réserves. En particulier, sa conception de l'instinct religieux naturel est aux antipodes de la conception pragmatiste. C'est évidemment un instinct « de dépendance », et même de la dépendance la plus étroite qu'on puisse rêver, à l'égard du Créateur, mais qui n'a plus rien d'épouvanté, qui respire au contraire le bonheur de dépendre, auquel fait suite celui de se soumettre et d'adorer. Son théocentrisme, comme celui des philosophes anciens, est naturellement optimiste ; il a pour conséquences nécessaires les joies de la raison et du cœur, le besoin d'admirer et d'aimer, et la confiance qui fait dire : « Dieu est grand et bon, je suis où sa Providence m'a mis et me veut, tout est très bien ainsi, tout est dans l'ordre ; le pire qui puisse arriver ne sera jamais un mal définitif ».

Loin donc de provoquer dans l'âme des crises tragiques, ou de s'en accommoder, le théocentrisme les prévient et les rend impossibles. Loin de mener à la religion par un *salto mortale* que déclenche le désespoir, il y attire par une inclination douce et ravie de réaliser nos plus hautes espérances. Et cette inclination naturelle s'épanouit d'elle-même en inclination surnaturelle quand la Révélation invite à voir par surcroît dans le Créateur « l'auteur de tout don », le dispensateur de la grâce et de la gloire. La terreur ne commence qu'à la conscience du danger où l'on est de manquer par sa faute les dons, la grâce et la gloire, de manquer par le péché sa destinée et le salut promis. Mais cette terreur même a d'avance son remède dans la pratique des sacrements et de la vie religieuse au sein de l'Église. Et ainsi se conserve la sérénité qui fait, pour ainsi dire, partie intégrale de la conscience chrétienne normale. Là se trouve sans doute la raison profonde du caractère de tranquillité et de joie qui est comme la marque spécifique du catholicisme pratiqué en toute droiture et simplicité. Caractère qui a si souvent déconcerté ceux qui se sont contentés de l'observer du dehors, c'est-à-dire assez pour s'en étonner, et trop peu pour le comprendre.

Digitized by Google

caractère commun un anthropocentrisme souvent d'autant plus absolu qu'il est plus inconscient. Elles ne tiennent pas plus de compte du théocentrisme que s'il n'avait jamais existé, alors qu'il continue à faire aujourd'hui encore le fond de la religion et des expériences religieuses d'un si grand nombre d'âmes, de celles en particulier qui vivent le christianisme dans l'Église catholique. Tel est l'effet du pragmatisme religieux sur les spécialistes de la philosophie et des sciences de la religion qui s'en inspirent, ou plutôt qui le respirent dans l'atmosphère intellectuelle contemporaine : il leur cache la moitié des faits sur lesquels portent leurs enquêtes, et il leur rend impossible l'intelligence d'un bon nombre des autres.

Comment, par exemple, sans la psychologie du théocentrisme, espérer comprendre la piété et l'action intérieure et extérieure de l'Église, toute dominée par le souci de la « gloire de Dieu » et par la revendication des « droits de Dieu », dans la vie de l'individu, dans la vie de la famille, dans la vie de la cité? Comment comprendre l'institution du dimanche, du jour de Dieu, que le paysan le moins réfléchi sent aussi fortement que confusément devoir être consacré d'abord en toute justice aux devoirs d'adoration? Comment comprendre le culte public, la liturgie, les offices, le « bréviaire » institués premièrement pour rendre à Dieu un honneur officiel au nom de toute l'humanité, au nom de toute la création? Comment comprendre les oraisons adoratrices et magnifiantes que nous a léguées la prière antique : *Omnipotens sempiterne Deus, etc*; les cantiques où tout l'univers est invité à s'unir à l'homme pour exalter Dieu : *benedicite omnia opera Domini Domino*, ceux-là même qui ont inspiré son *Cantique des Créatures* à saint François d'Assise? Comment comprendre la simple doxologie du *Gloria Patri* qui termine toutes les supplications intéressées et tous les psaumes, comme pour les faire s'achever en adorations désintéressées, et pour redresser vers la gloire de Dieu l'âme qui retombe sans cesse dans l'obsession de ses propres besoins? Comment comprendre le *Deo gratias* et le *Laudetur Jesus Christus*, qui ont pénétré la piété de nos pères jusqu'à inspirer à leur langue familière des formules comme « grâce à Dieu », « Dieu soit loué », etc., que nous répétons sans soupçonner la magnificence de leur sens originel? Comment comprendre surtout l'existence d'ordres religieux voués aux offi-

Digitized by Google

ces, à la louange officielle et perpétuelle de Dieu ? Comment comprendre enfin le zèle pour l'embellissement de la maison de Dieu et de ses cérémonies ; la beauté des églises et la splendeur des cathédrales ; la solennité, la pompe, la majesté et l'éclat des fêtes, l'appel à tous les arts : architecture, peinture, orfèvrerie, musique, etc, pour rendre sensibles aux yeux la gloire de Dieu ? Etc., etc.

Toutes ces « inutilités » ont constamment scandalisé les pragmatistes religieux, qui ne sauraient en effet en pénétrer le sens. Aussi n'ont-ils jamais manqué de les supprimer partout où ils ont pleinement triomphé. Mais à leur tour, comment donc comprennent-ils le *Pater ?* Car, par une merveilleuse rencontre qui devrait les inquiéter, la première moitié du *Pater* est exclusivement théocentrique. Elle est en effet consacrée à la prière pour Dieu : « Notre Père qui êtes aux cieux ; que votre nom soit sanctifié ; que votre règne arrive ; que votre volonté soit faite sur la terre comme au ciel ». Les pragmatistes ne devraient-ils pas laisser tomber des demandes aussi « inutiles » et se contenter de la seconde moitié, celle qui contient les demandes utiles, les prières pour l'homme : « Donnez-nous aujourd'hui notre pain quotidien, etc. » ? Encore cette moitié ne vient-elle que la seconde. « Dieu premier servi » : l'admirable mot de Jeanne d'Arc fait écho au *Pater* ; il exprime en perfection l'orientation fondamentale de la conscience chrétienne essentiellement théocentrique.

Si donc jamais réformateurs purent avoir conscience de rafraîchir l'esprit de la tradition et de l'Évangile, ce furent bien les mystiques de l'*École française*, les Bérulle et les de Condren, lorsqu'en face du protestantisme et du jansénisme ils proclamèrent la nécessité de restaurer « la vertu de religion », entendant par là très nettement la religion désintéressée, « inutile », théocentrique (1). Que l'on voudrait que Pascal les ait entendus et compris ! Entre bien d'autres services, ils lui auraient rendu celui de purifier de ses étroitesses sa conception pragmatiste de la religion. Et sans doute aussi celui de l'empêcher de tomber du côté où il ne pouvait désormais que pencher, du côté de

(1) Voir sur ce point l'admirable volume consacré par M. Bremond à « l'Ecole française » (*Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, tome III).

Digitized by Google

l'hédonisme religieux, où le poussaient les forces convergentes de son pragmatisme même et de sa psychologie de l'homme.

Le temps est venu maintenant d'exposer et d'examiner les principes de cette psychologie.

E. Baudin.

(A suivre.)

Digitized by Google

CHRONIQUE D'HISTOIRE DES RELIGIONS

I. Généralités.

Le travail du R. P. Pinard doit comprendre deux volumes. Le tome I vise à exposer, non l'histoire des diverses religions, mais l'histoire des études qui ont trait à la comparaison des différents cultes, le second s'occupera des méthodes qui conviennent à ce genre de recherches. C'est donc au fond l'histoire « empirique » des études suscitées au cours des âges par la diversité des religions, suivi d'un « discours sur la méthode » que la réflexion critique, aidée par l'expérience du passé, recommande d'établir désormais en cet ordre de choses. Ainsi placé sur ce terrain de l'histoire pure, l'auteur nous expose la suite chronologique des recherches comparatives auxquelles la différence des religions a donné lieu dans le monde occidental depuis l'antiquité jusqu'à nos jours. Mais il s'en faut de beaucoup qu'il se borne à copier des fiches et à établir un simple répertoire des auteurs et des systèmes qui se sont fait jour en ce domaine. Avec une sûreté de main et une précision de diagnostic où l'on sent le contact direct avec les textes, le R. P. s'est efforcé de dégager l'idée maîtresse des auteurs et des systèmes, de préciser les influences sociales, politiques, religieuses et surtout philosophiques qui ont pu s'exercer sur ces travaux. Il les résume à la fin de ses chapitres et met ainsi en valeur, sans même avoir besoin de recourir à aucune « philosophie particulière » la proportion qui existe entre les procédés adoptés et les solutions proposées, la façon dont telle ou telle théorie explique les faits observés ou l'intrusion des a-priori et des postulats (p. xi). L'auteur a partagé son ouvrage en dix chapitres, subdivisés eux-mêmes en articles et en paragraphes, qui en rendent la lecture particulièrement aisée; il est seulement regrettable qu'il n'ait pas pensé à y joindre une table des noms propres qui eût facilité les recherches. La section sur l'antiquité constitue une monographie extrêmement remarquable. Elle met bien en lumière le succès croissant des solutions syncrétistes.

(1) H. Pinard de la Boullaye, S. J., *L'Étude comparée des religions, Essai critique*, t. I, *Son Histoire dans le monde occidental*. Paris, Beauchesne, 1922. In-8° de xiv-516 p.

Digitized by Google

mais l'attachement de fait des philosophes eux-mêmes aux institutions traditionnelles ne montre que mieux les difficultés soulevées par l'apparition du christianisme intransigeant en face des solutions faciles et superficielles.

Pourtant le syncrétisme était trop commode pour disparaître aussi aisément, nous le retrouvons donc avec des modalités diverses dans le gnosticisme, dans le manichéisme, et jusque dans le néo-platonisme de Plotin; la théologie solaire essaiera à son tour de rallier les esprits et ce sera le mérite du Christianisme d'avoir, à cette époque, combattu au nom de l'histoire comme de la logique toutes ces fantaisies pour maintenir le dogme de la vérité une. L'auteur conclut : « On a pu, de nos jours, aborder les questions historiques avec plus de méthode ; par contre, on n'a guère formulé avec plus de netteté et de vigueur les questions philosophiques et théologiques qu'imposent la multiplicité et la diversité des cultes » (p. 97). A des regards peu avertis, il semblerait que le Moyen-Age, a priori, n'a fait faire aucun progrès aux problèmes posés par l'histoire des religions. Il n'en est rien, et son apport en cette matière est beaucoup plus considérable qu'on pourrait le croire. L'apparition de l'Islam et des philosophes arabes, les spéculations de Maimonides forcèrent les scolastiques à prendre position et à discuter ces questions. Ils y furent aidés par les travaux admirables des premiers missionnaires dominicains et franciscains dont plusieurs écrivaient avec une égale facilité le latin, l'arabe et l'hébreu. Le rôle de la théologie catholique, de saint Thomas en particulier, sera, en s'appuyant sur cette enquête, de combattre victorieusement l'allégorisme si subtil d'Averroès et d'établir dans une plus vive lumière cette théorie de l'analogie d'une si capitale importance dans l'étude des concepts religieux. L'humanisme rationaliste de la Renaissance et la Réforme fidéiste de Luther n'avaient rien de commun, si ce n'est une commune opposition au catholicisme qui les stimula dans les recherches sur les diverses religions. Elles aboutirent au rationalisme et aux différentes formules des religions naturelles. Ces chapitres IV et V sur le XVIIIe siècle sont extrêmement neufs et ils ont dû coûter bien des recherches à l'auteur. Il a mis en particulière lumière, et c'était justice, le rôle d'initiateurs et de pionniers qu'ont eu les premiers missionnaires jésuites dans le domaine de l'ethnologie religieuse. Il est par contre regrettable que l'influence de Spinoza, dont le *Traité Théologico-politique* a jeté les bases du rationalisme scripturaire le plus radical, ait été passé sous silence. Les écoles du XIXe siècle sont marquées par les progrès de la critique et de l'érudition, les découvertes de textes et de documents religieux, l'essor des études comparatives, l'hégémonie successive du subjectivisme, du positivisme

Digitized by Google

et du pragmatisme. Les chapitres VIII et IX font donc passer sous nos yeux avec leurs origines, leurs tendances et leurs systèmes respectifs les méthodes philologique, anthropologique, pan-babyloniste, historique et historico-culturelle. Le travail très documenté est d'une objectivité parfaite et rendra les plus grands services.

Dans sa conclusion, qui n'est pas pour étonner, le R. P. Pinard de la Boullaye souligne le retour fréquent, au cours des âges, des mêmes solutions et en particulier du relativisme et du symbolisme, il fait ressortir comment, presque à chaque pas, l'historien est amené à constater que l'opinion des critiques historico-religieux dépend, en fait, d'options philosophiques souvent fort contestables. Il termine en notant l'insuffisance et l'imprécision des méthodes actuelles et la possibilité d'y porter remède. Le volume second nous dira quelles sont, à cet égard, les solutions proposées par l'auteur.

Ouvrage de première valeur qui complète, on peut presque dire annule, les travaux antérieurs parus sur ce sujet et qui a sa place marquée dans la bibliothèque de tout historien des religions.

Le programme de M. l'abbé Bros (1) est beaucoup moins vaste que celui du R. P. Pinard puisqu'il n'a pour but de nous introduire que dans l'étude des seules religions primitives et de nous faire l'exposé critique de la méthode qu'il convient d'y suivre. Par religions primitives, l'auteur entend celles que professaient les hommes préhistoriques et celles que pratiquent encore les peuples de culture inférieure.

Il définit l'ethnologie : « La science qui s'occupe des groupes ethniques, peuples, peuplades, tribus, particulièrement des groupes non civilisés » (p. 7). L'ethnologie religieuse sera donc : « La science des faits religieux, observables chez les peuples primitifs » (p. 10). L'auteur précise ensuite les rapports de cette ethnologie religieuse avec les sciences connexes, archéologie préhistorique, anthropologie, géographie, folk-lore qui lui sont d'indispensables auxiliaires et en arrive avec le chap. IV à la question de méthode qui est évidemment de première importance, qu'il s'agisse de recueillir les faits ou de les expliquer. L'observation des faits religieux est d'autant plus difficile qu'il s'agit souvent de faits intérieurs, il faut donc y apporter à l'avance toute une préparation d'esprit et de sentiments déjà éveillés du côté religieux. Par ailleurs, aux cas concrets de cette observation, il sera nécessaire d'appliquer les règles ordinaires de la méthodologie

(1) A. Bros, *L'Ethnologie religieuse. Introduction à l'étude comparée des religions primitives.* Paris, Bloud et Gay, 1923. In-8° de 284 p.

Digitized by Google

historique pour déterminer l'authenticité, les rapports des faits entre eux, etc. La pratique de l'observation directe et véritablement scientifique est mise en lumière par l'exemple des admirables missionnaires Jésuites de l'Amérique du Nord, au XVIIIe siècle les P. P. Lejeune, Lafitau, Charlevoix, et parmi les modernes de Spencer, Gillen et Howit en Australie. Pourtant, même lorsque toutes les précautions ont été prises, des erreurs d'interprétations spontanées peuvent encore se produire, habitudes défectueuses de l'intelligence, esprit de système, besoin d'intellectualiser etc Pour se garantir donc contre elles, il sera nécessaire de se munir de connaissances psychologiques précises, en particulier de beaucoup étudier la psychologie du primitif et de connaître à fond le milieu dans lequel s'épanouit la croyance ou le mythe qu'on veut étudier. Ce travail d'approche enfin terminé, le processus scientifique pourra alors se continuer par des comparaisons, des classifications, pour aboutir enfin à une définition provisoire et descriptive, préparation à une formule définitive dont tous les éléments ne sont peut-être pas encore à pied d'œuvre. Dès qu'elle est possible, la définition scientifique doit remplacer ces descriptions. M. Bros écrit à ce sujet avec une précision, qui donne l'idée de la difficulté de ces études et qui montre par suite avec quelles précautions il convient de s'y engager : « Un fait ethnologique se définit par la place qu'il occupe dans l'organisme dont il dépend; par son aspect extérieur; il est décrit, c'est *par l'organisme* dont il fait partie qu'il est expliqué et déterminé. Il se définit aussi par le *cycle culturel* auquel il appartient et qui, lui aussi, lui donne un sens » (p. 200). On aboutit alors à la définition *génétique* du fait religieux, c'est-à-dire à la découverte de l'origine ou de la cause des phénomènes observés. Pour cette explication génétique et pour la méthode qu'il convient de suivre, l'auteur se rallie à la théorie de Graebner, revue par le P. Schmidt, des *cycles culturels*. Les deux derniers chapitres sont consacrés à une vigoureuse réfutation de l'animisme de Taylor et du sociologisme de Durkeim. L'ouvrage de M. Bros est donc avant tout une méthodologie. Comme le souhaite l'auteur dans sa préface, il sera utile non seulement à tous ceux qui veulent étudier les habitudes religieuses des non-civilisés, mais aussi aux missionnaires catholiques à qui cette science de l'ethnologie est redevable de si nombreux et de si précieux travaux.

Après une interruption de neuf années, occasionnée par la Grande Guerre, la *Semaine d'Ethnologie Religieuse* (1) a tenu sa IIIe session à

(1) *Semaine d'Ethnologie religieuse. Compte-rendu analytique de la IIIe Session.* Maison S. Augustin, Enghien, Belgique, 1923. In-8° de 496 p.

Digitized by Google

Tilburg (Hollande) avec un plein succès. Le présent volume offre au public le résumé très dense et très clair à la fois de trente-deux conférences dues à des spécialistes de l'histoire des religions. La première partie étudie diverses questions d'introduction et précise l'évolution des théories ou des méthodes au cours des dernières années. Dans la seconde sont abordés deux problèmes principaux, *le sacrifice* et *les mystères* qui ont été récemment l'objet de discussions passionnées.

Il semble à lire ce beau volume qu'à l'heure actuelle les ethnologues catholiques soient en possession d'une méthode bien déterminée, et dont les résultats véritablement scientifiques commencent à apparaître, c'est la méthode dite *historico-culturelle*. Comme on y revient désormais à chaque instant dans les ouvrages de fonds comme dans les Revues, peut-être serait-il bon de la résumer ici et d'en donner un aperçu aussi clair que possible (1).

Le point de départ de la méthode est ce fait d'expérience que certaines formes très particularisées de la pensée, de la technique industrielle ou artistique, du cérémonial civil ou religieux ne se réinventent pas deux fois. Ainsi en va-t-il lorsqu'aucune cause nécessaire ou générale (besoin universel, conceptions quasi spontanées de l'esprit, nécessités créées par des circonstances identiques comme le climat, la présence ou l'absence de certaines matières premières) n'imposent pas un choix déterminé. Dans ces cas où l'activité humaine a son libre jeu, la répétition exacte, sinon d'un trait unique (car elle pourrait s'expliquer par une rencontre fortuite), du moins de celle de plusieurs traits dénonce la dépendance d'une source commune, bref, une relation de parenté. On peut nommer cet indice *critère de forme*. L'appréciation de ces formes caractéristiques peut paraître, en certains cas au moins, affaire personnelle et subjective. C'est indéniable. Mais si deux légendes présentent dans le même ordre une série de détails très précis, si la fabrication de l'arc, par exemple, accuse en deux régions distinctes la même coïncidence dans la manière de préparer le bois, dans celle de préparer la corde et de la fixer, la probabilité d'une pure rencontre entre les inventeurs du conte ou de l'arme en question est d'autant plus faible que ces correspondances singulières apparaissent plus nombreuses. De là un second indice : *critère de quantité*. Sa valeur démonstrative s'accroît évidemment avec le nombre des analogies constatées, jusqu'à rendre la possibilité d'une rencontre fortuite, non seulement négligeable, mais nulle.

(1) Les pages qui suivent sont résumées d'après : Pinard de la Boullaye, *L'Étude comparée des Religions*, p. 396; A. Bros, *L'Ethnologie religieuse*, p. 208; *Semaine d'Ethnologie religieuse*, p. 67.

Digitized by Google

Les deux critères de forme et de quantité permettant, même en l'absence de tout document écrit ou de toute tradition orale, de découvrir les civilisations apparentées, on peut donc, moyennant un travail analogue à celui qui a permis de classer les idiomes de l'univers, distinguer des types de culture, *Kultureinheiten*, grouper en familles leurs dérivés, *Kulturfamilien*, *Kultursippen*, et déterminer l'aire respective de leur diffusion ou cycles naturels, *Kulturkreise*. Il reste à préciser, à défaut de dates, l'ordre dans lequel sont apparus soit les rejetons d'une même souche, soit les types originels. C'est à quoi l'on peut parvenir en quelque mesure en étudiant la manière dont les civilisations se coupent, se recouvrent ou s'encastrent les unes dans les autres sur les divers continents, leur distribution différente le long des grandes voies de pénétration et les échanges ou les mélanges qui se sont produits entre elles. En règle générale, plus les assimilations sont profondes, plus anciennes sont les relations.

La dernière question — les partisans de cette méthode insistent sur ce point qu'elle ne peut être abordée qu'après toutes les autres — concerne la recherche des causes. L'origine d'une croyance, d'un procédé technique ou d'un rite, estiment-ils avec raison, ne peut être déterminée de manière critique que dans le milieu géographique et surtout dans le milieu culturel auxquels elle se rattache. Ainsi la circoncision peut-elle s'expliquer de multiples manières, mais il est évidemment impossible de l'assimiler à un sacrifice de prémices si l'idée d'un tel sacrifice apparaît étrangère au cycle dans lequel cette pratique a pris naissance.

Ces principes ont été formulés tout d'abord par le Dr F. Graebner, *Methode der Ethnologie*, et le P. Schmidt depuis 1908 n'a cessé de les exposer, de les rectifier en divers points de détail et d'en poursuivre l'application aux différents peuples primitifs qu'il a été amené à étudier.

Dès lors appuyé sur cette règle formulée par E. Grosse que « l'activité économique est le centre vital de tout ensemble culturel et conditionne de la façon la plus profonde et la plus irrésistible les autres facteurs culturels », le R. P. Schmidt explique ainsi le développement de la civilisation et du culte. Aux temps les plus anciens, régime de la simple cueillette et de la petite chasse, civilisation très primitive (*Urkultur*), dite du boumerang, cycle des Pygmées et des Tasmaniens, égalité de l'homme et de la femme, monothéisme et monogamie.

Mais l'homme augmente l'efficacité de ses moyens d'attaque, il aborde la grande chasse. Par suite de l'importance qu'il prend dans la vie économique et sociale de la tribu, le principe mâle, actif et générateur est mieux mis en valeur et en vue. Supposons le chasseur ten-

Digitized by Google

dant par des moyens anormaux et magiques à utiliser les animaux (1), mêlant à ces rites les idées superstitieuses et les mythes qui majorent l'importance du principe mâle et de la génération active, c'est alors que naît le totémisme avec son cortège de rites et d'usages spéciaux, mythes solaires, rites phalliques, initiation des jeunes gens, succession paternelle. Admettons au contraire que la femme prenne une importance plus grande par la culture du sol et un commencement d'élevage d'animaux domestiques, voici les cultes lunaires, les mythes de la mère primitive, la descendance utérine, la polygamie, etc. On trouvera en appendice de la *Semaine d'Ethnologie religieuse* (p. 477), un tableau des cercles culturels s'étendant jusqu'au début des grandes civilisations égyptienne et babylonienne. Cette série de cycles paraîtra peut-être factice, mais à celui-là seulement qui n'a pas examiné le détail des preuves sur lesquelles elle s'appuie et qui ignore les enquêtes considérables qui ont déjà été faites. L'évolution rigide n'y trouvera peut-être pas son compte, mais depuis quand la nature et le progrès se sont-ils astreints à suivre la ligne droite?

Le R. P. Pinard résume ainsi les caractéristiques essentielles de la méthode historico-culturelle :

« 1° Elle est *positive*, parce qu'elle exclut les *a-priori*, renonce à raisonner, sur de pures possibilités logiques ou psychologiques, exige enfin comme point de départ des indices concrets ayant au moins la valeur de probabilités ;

2° Elle est *comparative*, parce que c'est par la comparaison minutieuse des éléments culturels qu'elle découvre les coïncidences de détail inexplicables par de pures rencontres ;

3° Elle est *historique* parce qu'elle s'appuie sur des faits historiques dûment constatés, à savoir, selon les cas, emprunts plus ou moins nombreux, influence plus ou moins étendue de telle civilisation sur telle autre (p. 71).

Telle quelle, cette méthode demande donc, avant d'en arriver à des résultats scientifiques indiscutables, les plus vastes enquêtes dans le temps et l'espace ; mais qui dit vérité ne dit pas nécessairement facilité. Par ailleurs, il semble bien qu'elle aboutisse déjà à des conclusions du plus haut intérêt, l'existence chez les Pygmées et les Pygmoïdes, c'est-à-dire, chez les peuples les plus primitifs, du monothéisme et de la monogamie. Faut-il y voir, comme le veut le P. Schmidt, une survivance des temps archaïques et de la première révélation, pas

(1) Cette hypothèse n'est pas gratuite, car on a depuis longtemps noté la tendance de tous les peuples, sinon à déifier, du moins à faire entrer dans leur domaine religieux les éléments ou les êtres qui leur sont les plus utiles.

Digitized by Google

nécessairement, à notre avis du moins et c'est un point sur lequel nous nous proposons de revenir prochainement.

Il est impossible d'aborder en détail chacune des conférences de la *Semaine d'Ethnologie religieuse*, qu'il nous suffise de signaler celles qui nous ont paru les plus remarquables : *Die sozialen Formen der einzelnen Kulturkreise* et *Notions générales sur le sacrifice dans les cycles culturels* par le R. P. Schmidt; *Les méthodes de la psychologie religieuse* par le R. P. Pinard; *Les fouilles préhistoriques et leur technique* par l'abbé J. Bouyssonie; *La religion et l'Être Suprême chez les Yaganes* par le R. P. Koppers; *Les Sociétés secrètes en Afrique* par le prof. De Jonghe; *Les mystères païens et le mystère chrétien* par le R. P. de Grandmaison, etc.

C'est à cette méthode historico-culturelle que se rallie le baron Descamps (1) dans son ouvrage sur *Le Génie des Religions*. Sans doute, il n'est pas un spécialiste dans toutes les questions qu'il aborde, mais il n'en mérite pas moins d'être rangé au nombre des personnalités mondiales les plus qualifiées pour traiter dans toute son ampleur l'étude du fait religieux, de son origine, de ses formes anciennes et de sa valeur et de synthétiser les résultats solides qu'on peut considérer comme présentement acquis ou sérieusement probables. L'auteur étudie successivement le phénomène religieux à la lumière de l'expérience générale, des traditions archaïques de l'humanité, de l'anthropologie racique, de l'archéologie préhistorique, de la paléontologie linguistique, de l'ethnologie et de la raison, ce dernier chapitre constituant un essai de théodicée rationnelle et positive. Le titre deuxième (*titulus*, au sens latin) est particulièrement intéressant pour l'historien des religions, puisqu'on y aborde les faux points de vue ethnologiques, ceux dont on a essayé de se servir pour expliquer la genèse du phénomène religieux, le naturisme, l'animisme, le mânisme, le mythisme, le magicisme, le totémisme et le tabouisme. Beau livre de synthèse rationnelle et positive, bien composé et sérieusement informé.

A ceux qu'effraie le prix trop élevé de *Christus*, aux prêtres éducateurs qui veulent mettre entre les mains des jeunes gens de l'enseignement secondaire un manuel d'histoire des religions, sérieux, d'un esprit à la fois scientifique et catholique, aux hommes du monde que ces questions intéressent, on pourra toujours indiquer sans crainte le manuel de l'abbé Fournier (2). L'auteur étudie successivement les reli-

(1) Baron Descamps, *Le Génie des Religions. Les Origines avec un essai de protologie scientifique sur la vérité, la certitude, la science et la civilisation.* Paris, Alcan, 1923. In-8° de xvii-712 p.

(2) P. Fournier, *Manuel de l'histoire des religions non chrétiennes*. Tourcoing, Duvivier. Petit in-8° de 342 p.

Digitized by Google

gions pré et proto-historiques des non-civilisés, égéens, indo-européens, américains et, dans une seconde partie, les religions historiques des Sémites et des peuples sémitisés, des races jaunes et des Indo-Européens, en renfermant sous cette dernière dénomination les Perses, les Hindous, les Slaves, les Celtes, les Germains, les Grecs et les Romains. Il se termine par une conclusion générale où l'auteur essaie de dégager les lois du sentiment religieux ainsi que l'apologétique qui s'en dégage en faveur du Christianisme. Ouvrage de très bonne vulgarisation et qui s'appuie sur les meilleures études.

II. Religion égéo-grecque.

Le volume de M. Glotz (1) est entièrement consacré à la civilisation que les fouilles d'Evans ont révélée en Crète à partir de 1900 et que des fouilles antérieures, à partir de 1876, avaient découverte dans la Grèce continentale et en Asie Mineure. Cette première civilisation méditerranéenne, dont le centre est en Crète et dont le foyer principal est Cnossos, un peu au sud de Candie sur la côte nord, se précise et se situe donc désormais dans l'histoire, et il en ressort cette conclusion, c'est qu'avant que le monde méditerranéen se romanisât, avant qu'il s'hellénisât, il s'était d'abord égéanisé. Pour nous guider dans ce labyrinthe crétois, M. Evans rattache cette civilisation, dont l'essor fut incomparable et explique « le miracle grec » de Renan, à partir du moment où elle est sortie des limbes néolithiques, à la légende du roi de Cnossos, Minos. Cette période, qu'il appelle minoenne, comprend trois grandes époques, le minoen ancien, de 3000 à 2100, le minoen moyen, 2100-1580, le minoen récent, 1580-1200. Elle a pour héritière directe la civilisation mycénienne, ainsi nommée des découvertes de Schliemann à Mycènes et qui va du XVIIe au XIIe siècle av. J.-C. L'empire crétois fut avant tout une thalassocratie qui imposa son commerce à l'Égypte, à la côte asiatique, puis, à partir du XVIIe siècle, à la Grèce elle-même. A partir de 1400, les Achéens, disciples qui finissent par surpasser leurs maîtres, s'emparent de la Crète et prennent la direction du monde égéen. Leur civilisation mycénienne marque un recul sur celle qui précède, mais elle fait encore néanmoins belle figure. Cependant à force de se disperser, les Achéens s'étaient dangereusement affaiblis. Derrière eux se glissaient des bandes de même race sorties de l'Illyrie, les Doriens traversaient le Pinde, descendaient

(1) G. Glotz, membre de l'Institut, *La Civilisation égéenne*, avec 87 figures et 3 cartes dans le texte, 4 planches hors texte. (*Bibliothèque de synthèse historique*, vol. IX). Paris, La Renaissance du livre, 1923. In-8° de VIII-471 p.

Digitized by Google

vers le sud, puis tout à coup ce fut la ruée sauvage qui bouleversa la Grèce et les Iles et dont les contre-coups se firent sentir jusqu'en Palestine et en Égypte (1). Cette fois ce fut la ruine définitive. Invasion de barbares qui détruisent tout et derrière lesquels il ne reste plus que des cendres refroidies ; il faudra attendre jusqu'au VIe siècle av. J.-C. pour qu'après ce Moyen-Age la Renaissance grecque puisse fleurir. C'est à cette civilisation crétoise, ou mieux égéenne, que nous venons ainsi de situer dans l'histoire, que M. Glotz consacre un livre remarquable et du plus haut intérêt.

Le caractère le plus saillant de la religion égéenne, lorsque du moins elle a atteint le terme de son évolution originale, c'est la place faite à la femme, à la maternité féconde et bienfaisante, ainsi qu'au taureau, principe mâle et générateur, c'est donc une religion essentiellement naturiste. Cette Grande-Déesse des Crétois est évidemment à rapprocher de la déesse-mère des Grecs et de la Cybèle des Phrygiens. Nombre de traits communs les rappellent et toutes les trois représentent avant tout la fécondité. Cybèle en particulier est déesse des montagnes et des grottes, elle est constamment accompagnée de lions, en ses mains elle tient des fleurs et des fruits et on lui consacre des arbres, autant de traits qui se retrouvent dans la déesse crétoise. Pourtant, elles ne se confondent pas et dans l'état actuel de la science, il est impossible de dire si la Grande-Déesse est le protopype de Cybèle, ou si toutes deux dérivent d'une origine commune. A l'étude, il semble pourtant que dans l'esprit des Crétois, la puissance de la Grande-Déesse s'étende bien au-delà des limites du royaume de Cybèle. Celle-ci est essentiellement la déesse-terre dans sa libre et sauvage énergie, c'est la mère-nature adorée là où sa puissance éclate le mieux, dans la solitude des montagnes et des forêts, où elle symbolise la végétation, celle-là au contraire est plus essentiellement déesse de vie dans tous les domaines. Parce qu'elle régit la naissance, elle préside aussi à la mort et les serpents qui, sur certaines statuettes, s'enroulent autour d'elle, marquent nettement son caractère chtonien ; c'est ainsi qu'elle devient déesse de la guerre et s'arme de l'arc et du javelot. Elle préside à l'alternance des saisons, les astres accompagnent son image et la colombe, indice de la puissance céleste, apparaît dans ses mains. Elle est enfin Dame de la Mer, on lui offre des coquillages et sur certaines gemmes, elle apparaît assise en une barque d'où un arbre s'élève au dessus d'un autel. Tous ces pouvoirs, la Grande-Déesse ne les réunit, semble-t-il, que peu à peu. Il est même vraisemblable

(1) C'est de cette époque que date l'établissement des Philistins en Palestine (1193).

Digitized by Google

qu'elle ne les réunit jamais tous à la fois dans le même sanctuaire. Selon les époques et les lieux, au fur et à mesure de la spéculation théologique de ses prêtres ou des besoins de ses adorateurs, elle a dû se présenter plus spécialement comme déesse du ciel, de la terre ou des enfers, de la montagne ou de la mer, de la virginité et de la fécondité, de la vie ou de la mort, semblable d'ailleurs en plus d'un trait à l'Istar assyro-babylonienne (1).

L'influence de la Crète sur la Grèce primitive avait été trop considérable pour que quelque chose de ce culte ne se retrouvât pas dans la religion grecque. Adorée sur le Mont Dicté, la Grande Déesse y prit le nom de Dictynna et les Grecs la connurent sous ce nom (2). Ils l'identifièrent avec Rhéa, leur déesse-mère (3). Déesse de la vie et par conséquent de l'accouchement, elle devint l'Eileithyia des Grecs et au temps de l'Odyssée elle avait pour sanctuaire une grotte de Cnossos (4). A côté de leur déesse-mère, les Égéo-Crétois avaient leur déesse-vierge, Britomartis. Les Grecs la conservèrent partout où s'étaient établis les Minoens et jusque sous l'empire romain ils l'assimilèrent à la chaste Artémis. Cependant tout un cycle de mythes montre Britomartis poursuivie par Minos amoureux, Europè emportée sur le dos du dieu-taureau, Pasiphaé se livrant à lui et enfantant le Minotaure. Au fond de ce culte, il faut donc voir comme acte essentiel une hiérogamie, un mariage sacré, et c'est par là que la déesse crètoise se rattache à l'Aphrodite-Astarté de Cythère et de Chypre.

A l'origine de cette religion crétoise, M. Glotz met le fétichisme qu'il définit : « l'adoration d'objets naturels ou d'animaux, d'armes ou d'instruments » (p. 264), et c'est à l'aide de cette conception qu'il étudie tour à tour les pierres sacrées, le pilier sacré, la double hache, les animaux ou les arbres sacrés. Elle devait nécessairement l'induire en erreur en l'empêchant de trouver le fil conducteur qui lui aurait permis de mieux pénétrer dans l'esprit des primitifs. Comme le reconnaissent à l'heure actuelle tous les historiens des religions, il y a animisme, il y a mânisme, il n'y a pas de fétichisme, car le primitif, si bas qu'on le suppose, n'adore ni la pierre, ni l'arbre, ni l'idole qu'il s'est fabriquée, mais l'esprit qui se symbolise habite ou manifeste sa puissance dans l'objet en question (5). L'auteur ne semble pas non plus avoir saisi très exactement la signification de la croix dans les temps anté-

(1) J. Plessis, *Étude sur les textes concernant Istar-Astarté*, p. 266.

(2) *Hérodote*, VI, 59 ; *Strabon*, X, 4, 12 ; *Pausanias*, III, 24, 9.

(3) *Diodore*, V, 66.

(4) *Odyssée*, XIX, 188.

(5) Cf. Bricout, *Où en est l'histoire des religions*, t. I, p. 70 ; Mg. Le Roy, *La religion des primitifs*, p. 270.

Digitized by Google

rieurs au christianisme, et il écrit d'une façon inexacte : « Avant de devenir simplement prophylactique, le signe sacré avait eu en Crète une valeur profondément mystique. Il ne fera que reprendre son sens primitif lorsqu'il symbolisera dans une religion nouvelle le Fils de Dieu » p. 295. La croix dans la religion chrétienne rappelle seulement la rédemption dont elle a été l'instrument. Dans les religions primitives au contraire, elle est l'emblème du soleil en mouvement, l'équivalent de la roue dont elle est le dérivé ou le doublet. On trouvera dans J. Déchelette, *Manuel d'Archéologie préhistorique celtique et gallo-romaine*, t. II, *Archéologie celtique ou proto-historique*, Première Partie, *Age de Bronze*, p. 453 sq., des renseignements précis sur la croix et le svastika. Voir en particulier p. 458, figure 190, où l'auteur a réuni les différents symboles dérivés de la roue. La croix n'est donc dans ce cas qu'un souvenir des cultes astraux et il ne convient pas d'y chercher autre chose.

Lorsque la Grèce classique voulait stigmatiser des crimes abominables, elle les qualifiait de λήμνια κακά, crimes lemniens (1). Poètes et historiens racontent ainsi la légende. Les Lemniennes ayant provoqué la colère d'Aphrodite, la déesse pour se venger, les afflige d'une mauvaise odeur. Leurs maris, marins intrépides et pirates hardis, ramènent alors de Thrace des captives pour remplacer leurs femmes qui ne leur inspirent que du dégoût. Celles-ci furieuses s'entendent pour mettre à mort tous les hommes de l'île. Seule Hypsipyle, fille du roi Thoas, sauve par ruse la vie de son père. Selon une ancienne version, Thoas aurait été néanmoins égorgé. Indignées du massacre, les vieilles divinités de l'île, les Cabires se retirent sur le continent. Un jour, des Argonautes abordent à Lemnos, vide d'hommes. Les Lemniennes guéries les accueillent dans leur intimité et les héros prennent part à un grand banquet où les Cabires réconciliés leur versent à boire. Les fils qui naîtront des Lemniennes porteront les noms de leurs pères et une fête annuelle conservera désormais le souvenir de ces événements. Un jour par an, les maris et les fils s'éloignent des femmes et on éteint tous les feux de l'île. Cependant un vaisseau va chercher à Délos un feu nouveau qu'à son retour on distribue à tous les foyers, la joie renaît, une vie nouvelle commence.

En réalité, la légende ainsi résumée n'est que la projection pseudo-historique dans le passé d'une fête religieuse qu'on veut expliquer et que l'auteur traduit ainsi (p. 56) : Chaque année, à l'automne, toutes les fonctions vitales de l'île étaient suspendues, les hommes s'éloi-

(1) Georges Dumézil, *Le crime des Lemniennes. Rites et légendes du monde égéen*. Paris, Geuthner, 1924. In-8° de 73 p.

Digitized by Google

gnaient des femmes qui affectaient d'être atteintes d'un mal mystérieux les rendant impropres à leurs devoirs d'épouses. Pendant neuf jours, tous les feux demeuraient éteints. On célébrait alors une forme particulière du « meurtre cabirien ». Un homme vêtu de feuillage, incarnant un génie de la végétation, était conduit processionnellement parmi les lieux habités, puis finalement jeté à la mer. Au retour du feu, les femmes étaient censées guéries, les hommes se rapprochaient d'elles et rentraient en ménage, de nouveaux mariages étaient conclus et on se livrait aux réjouissances. On trouvera dans la légende des Danaïdes un scénario semblable, à part quelques détails, mais au fond, de quoi s'agit-il et à quelles conceptions religieuses répondent ces fêtes ? Avec beaucoup de sagacité, l'auteur a parfaitement vu qu'en réalité il s'agit d'une fête du renouvellement du feu qui, selon le principe de toute magie, accompagne, symbolise et facilite le renouveau de la nature. Au moment où la terre va s'endormir, pour se préparer à enfanter au printemps sous l'action du soleil, les hommes veulent assurer leur avenir et puiser à ce qui est pour eux la source de la vie et de la santé. Purificateur et animateur, image terrestre du soleil, le feu est au centre de cette fête saisonnière de la vie. On comprend dès lors le rôle qui y est joué par les femmes, par les jeunes mariés, par tous les agents de perpétuation de la race. Il s'agit de purifier, d'exciter, d'exalter les forces vitales sous quelque forme qu'elles se manifestent. Mais comme dans les Adonies, comme dans d'autres fêtes végétales, liés au rythme saisonnier de la nature, on constate dans ces fêtes du renouvellement du feu deux temps bien distincts et même opposés : une période plus ou moins longue de deuil, une mort apparente, l'arrêt des fonctions essentielles de la nature, puis une période de joie, une résurrection, le début d'une vie nouvelle. Il semble qu'on réalise ainsi rituellement le mal qu'on veut détourner, puis la disparition de ce mal. Cette solidarité des hommes et de la nature n'a rien qui doive nous étonner ; elle est de règle chez les demi-civilisés et on trouvera dans le *Rameau d'or* de Frazer nombre de faits qui corroborent cette explication et la rendent tout à fait vraisemblable. Thèse établie avec un sens critique parfait et dont il serait à souhaiter qu'elle eût beaucoup d'imitateurs.

On trouvera dans la *Semaine d'Ethnologie religieuse, IIIe Session*, une conférence sur les *Mystères d'Eleusis* (p. 441 sq.), qui est un très bon résumé de la question. La conclusion est que le rite agraire primitif n'a pris sa signification eschatologique que sous l'influence des Eumolpides (1) venus de Thrace. Cette contrée avait organisé autour de

(1) Les Eumolpides étaient la famille sacerdotale d'Éleusis qui, avec celle des Kéryces, fournissait aux mystères ses principaux chefs.

Digitized by Google

Dionysios un ensemble de rites qui étaient censés procurer aux individus une immortalité bienheureuse. Ce sont ces pratiques et surtout ces idées plus élevées que les nouveaux-venus à Éleusis auraient réussi peu à peu à faire admettre en éliminant le sacerdoce féminin primitif.

III. L'Islam.

On avait toujours cru jusqu'à présent qu'en restaurant la « religion d'Abraham », Mahomet avait cherché un compromis entre le Judaïsme et le Christianisme, compromis adapté à sa mentalité un peu simpliste de Sémite perdu au fond de l'Arabie. Dans son vol. III des *Penseurs de l'Islam*, M. Carra de Vaux présente une nouvelle théorie (1). La « religion d'Abraham « ne serait pas ce retour à la simplicité primitive, mais seulement la doctrine des Sabéens » (2). Pour soutenir cette opinion, M. Carra de Vaux en appelle aux auteurs arabes postérieurs qui représentent le sabéisme comme une espèce de syncrétisme religieux, et il résume ainsi leur enseignement (p. 55 sq.) : Le monde sorti de sa pureté première, était devenu entièrement païen. Dieu suscita Abraham qui détruisit les idoles et prêcha le vrai culte d'un Dieu unique. Ceux qui suivirent Abraham furent appelés *hanif*, mot signifiant ceux qui se détournent parce qu'ils se détournaient de l'idolâtrie et les Sabéens, d'après Ibn Hazm et Chahrastani, sont des *hanifin*. Comme les Arabes, ils ont un livre sacré, mais tandis que les musulmans peuvent communiquer avec la divinité par l'intermédiaire d'un homme inspiré, le prophète, les Sabéens croient pouvoir le faire par l'esprit des astres, d'où le caractère astral et solaire très marqué de leurs cérémonies religieuses. Les historiens arabes ne seraient-ils pas ici victimes de leur manque de critique historique et de la tendance à laquelle ils succombent sans cesse de reconstruire l'histoire sans preuves et à leur gré en se basant sur le Coran ? Au cours de ses voyages en Syrie, lorsqu'il accompagnait les caravanes de son oncle Abou Talib, Mahomet eut certainement plus d'une fois l'occasion de rencontrer des Sabéens. Ils habitaient, d'après saint Épiphane (3), au pays de Moab, près du

(1) Baron Carra de Vaux, *Les Penseurs de l'Islam*, t. III : *L'Exégèse, la Tradition et la Jurisprudence*. Paris, Geuthner, 1923. Petit in-8° de 423 p.

(2) Il faut entendre ici par Sabéens, non pas le peuple polythéiste du pays de Saba, mais la secte gnostique dérivée des Elcésaïtes et qui a donné les Sabéens des régions transjordaniques et les Mandaïtes des bords du Tigre et de l'Euphrate.

(3) *Haer.* XIX, *P. G.*, t. XLI, col. 264.

Digitized by Google

torrent de l'Arnon, à Nabatée et dans l'Iturée, et Chwolson (1) cite un auteur En-Eddin (987) qui connaît une secte de Sabéens habitant le désert, c'est-à-dire cette même région au sud et à l'est de la mer Morte. Le futur prophète put donc savoir d'eux qu'ils n'étaient pas des polythéistes, mais qu'ils avaient un livre sacré et qu'ils adoraient un dieu unique. C'est la raison pour laquelle il les range parmi les « gens du livre » et *sour.* II, v. 59, les met sur le même rang que les Juifs et les chrétiens (2). Il ne leur est donc pas opposé et ce n'est que plus tard, vers la fin de sa vie, que les englobant avec les Juifs et les Chrétiens dans une même réprobation, il les menacera du jugement divin (*sour.* XXII, v. 17).

Mais de ce qu'il les connut, s'ensuit-il que Mahomet leur empruntât les éléments de sa réforme religieuse ? Il ne le semble pas, car la doctrine des Sabéens, secte essentiellement gnostique, n'a rien de la simplicité que M. Carra de Vaux leur attribue d'après les historiens arabes. On trouvera dans la *Realencyclopaedie für protestantische Theologie und Kirche*, t. XII, sous l'article *Mandäer* un très bon résumé de leur enseignement et, à part la direction de la prière vers Jérusalem, peut-être aussi l'usage des ablutions, on ne voit pas trop ce que le prophète a pu leur prendre. Les autres points de ressemblance que l'auteur a notés entre l'Islam et le Sabéisme, s'expliquent par le fait que, étant des Judéo-chrétiens, les Sabéens les ont empruntés aux Juifs ou aux chrétiens, ou encore, comme la circoncision, qu'ils appartenaient au fonds commun des coutumes du pays. Il est d'ailleurs à remarquer que, parmi les personnages dits de « l'intervalle », c'est-à-dire qui ont vécu entre J.-C. et Mahomet et qui ne se sont pas laissés aller au polythéisme, parmi ceux en particulier qui ont connu le prophète, aucun ne semble avoir été Sabéen (3). Le poète Koss, qui prêchait à sa façon le dieu unique et la pensée de l'au-delà, s'il n'avait pas adhéré au christianisme, s'en rapprochait singulièrement. Waraqah, cousin-germain de Khadidjah, qui traduisait l'évangile en arabe, l'était certainement et aussi l'ermite Abou 'Amir, et Selman le Persan et peut-être aussi Omeyah, fils d'Abou Salt. La tradition byzantine (4) au sujet du moine Bahîra concorde trop bien avec la tradition musulmane pour

(1) *Die Ssabier und Ssabaismus.* Saint-Pétersbourg, 1856, t. I, 112 ; II, 543.

(2) « Certes, ceux qui croient et ceux qui suivent la religion juive et les chrétiens et les Sabéens, quiconque croit en Dieu et au jour dernier et qui aura fait le bien, tous ceux-là recevront une récompense de leur Seigneur », cf. aussi *sour.* V, 73.

(3) Mas 'oudi, *Les Prairies d'or*, t. I, ch. VI.

(4) *Theophanes*, Ed. Classen, I, 513 : *Georgios Frantzes*, éd. Bekker, 295-296.

Digitized by Google

n'avoir pas quelque fondement et il faut donc admettre qu'à une époque de sa vie, antérieure à sa conversion, le prophète entra en relations avec un religieux chrétien (1). Jusque dans l'entourage du prophète, on pourrait citer nombre de chrétiens, convertis ou non, dont l'influence sur lui est nettement marquée, tandis que l'on ne nomme aucun Sabéen. L'un des plus célèbres est Tamîm ed-Dâri, arabe chrétien qui, en 631, avec son frère Nou 'aim, abjura entre les mains du prophète pour embrasser la nouvelle religion. Il mourut, en 661, émir de Jérusalem. C'est de lui, par exemple, que Mahomet tenait tout ce qui concernait l'Antéchrist (2) et c'est également Tamîm ed-Darî qui introduisit dans le nouveau culte le *mimbar*, estrade qui servait à prêcher, imitée de l'ambon des églises syriennes, ainsi que l'usage des lampes dans les mosquées. Tandis qu'on ne saurait guère relever dans le Coran d'enseignement nettement sabéen ou d'allusions à leur livre sacré, par contre les renvois qu'on pourrait y faire au Nouveau ou à l'Ancien Testament sont infiniment plus fréquents qu'on ne pourrait le croire au premier abord (3). Par ailleurs le R. P. Lammens dans ses belles études sur le règne du calife omayade Moawia I (4) constate l'influence considérable des chrétiens en Arabie à la veille de la révolution religieuse opérée par Mahomet et il termine en disant : « Sans la brusque diversion opérée par l'Islam, l'Arabie était en passe de devenir chrétienne » (p. 297) (5).

Dans ces conditions, quelle chance y a-t-il pour que le prophète ait emprunté ses conceptions religieuses à une secte infime, sans importance politique, dont on ne voit pas comment les doctrines auraient pu s'imposer aussi fortement au prophète et qui d'ailleurs, en fait ne concordent pas avec ses idées. Le livre de M. Carra de Vaux est du reste le meilleur ouvrage de vulgarisation savante qui existe sur les débuts de l'Islamisme. L'auteur traite successivement de la Perse et de l'Arabie avant l'Islam, de la vie de Mahomet sous sa forme traditionnelle et des difficultés qui sont soulevées contre elle par la critique

(1) Comme l'a très bien montré M. Nau (*Journal Asiatique*, 1915, I, 503) le véritable nom du personnage semble avoir été Sergis. Bahîra ne serait autre chose que l'épithète syriaque « l'éprouvé » fréquemment appliqué aux moines.

(2) Sprenger, *Das Leben und die Lehre der Mohammad*, I, 460.

(3) On en trouvera un nouvel exemple tout à fait inattendu (*Zacharie* IV, 2-4, 11-14 ; *Apoc.* XI, 3-4, 12) dans le dernier article publié par le maître éminent qu'était Clermont-Ganneau, *La lampe et l'olivier dans le Coran* dans *Recueil d'archéologie orientale*, t. VIII, p. 183 sq.

(4) *Mélanges de la Faculté Orientale de Beyrouth*, t. III, fasc. I, p. 296 sq.

(5) Le P. Lammens écrit en note : « Margoliouth, *Mohammed*, p. 129 et C. Bekker, *Christentum und Islam*, p. 8, sont du même avis ».

Digitized by Google

historique. Le chapitre suivant sur le Coran met au courant des questions d'introduction coranique, généralement ignorées des profanes. Suivent des pages du plus haut intérêt sur la Tradition, la Jurisprudence et les commentateurs du Coran. L'auteur déjà connu par ses publications sur Avicenne, Averroès, El-Ghazali, est un maître ès choses arabes et le meilleur guide qu'on puisse choisir pour pénétrer dans ce dédale.

Laissant de côté l'histoire et le rôle politique du pèlerinage de la Mecque qu'il estime être de médiocre importance dans le monde de l'Islam, M. Gaudefroy-Demombynes n'a voulu étudier le *hajj* qu'au seul point de vue religieux (1). Il y voit avant tout, on l'avait d'ailleurs noté depuis longtemps, une cérémonie antéislamique, d'un caractère sémite très marqué, mais adaptée par Mahomet tant à l'adoration du Dieu unique *Allah* qu'à l'accomplissement de ses desseins politiques. C'est qu'en effet l'attitude du prophète à l'égard du pèlerinage n'a pas toujours été la même. Il n'est pas douteux que, dans sa jeunesse, il ait pris part plusieurs fois à la grande fête religieuse mecquoise qui se doublait d'une foire importante. Après sa « vocation » il ne semble pas au début en avoir tenu grand compte. Dans les sourates les plus anciennes, il n'en est pas question et la tradition, partout ailleurs si prolixe, reste muette sur ce point. L'intérêt de Mahomet sur le *hajj* ne s'est éveillé somme toute qu'à Médine, et Snouck Hurgronje en a exposé les différentes causes dans son *Mekkaansche Feest*. Sa victoire inespérée à Badr fit naître en lui l'idée de la conquête de la Mecque, et, devenu chef politique, le prophète se trouvant lié par ses partisans, il lui apparut nettement que cette conquête ne se pouvait réaliser que si les intérêts religieux et temporels de ses compagnons s'y trouvaient intéressés. Mais à ce moment précis, les Juifs, sur lesquels Mahomet avait voulu tout d'abord s'appuyer, se dérobent et deviennent même nettement hostiles; au « revival eschatologique » de la première période succède donc la nouvelle religion, l'Islam, qui se présente comme un renouvellement de la pure doctrine d'Abraham. Dès lors la réunion annuelle de la Mecque va apparaître au prophète comme un élément de succès politico-religieux qu'il convient de ne pas négliger. La Ka'ba devient le premier temple construit par le père des croyants aidé de son fils Ismaël, elle doit être désormais « un lieu de réunion pour les fidèles » (*sour.* II, 119), c'est vers elle que l'on se tournera pour la prière (*sour.* II, 136, 145), le pèlerinage y est érigé en une obligation (*sour.* III, 91) et c'est Allah

(1) Gaudefroy-Demombynes, *Le pèlerinage à la Mecque. Étude d'histoire religieuse* avec une planche (*Annales du Musée Guimet*, t. XXXIII. Paris, Geuthner, 1923. In-8°, de VIII-332 p.

Digitized by Google

lui-même qui en a prescrit les cérémonies (*sour.* II, 119). Il ne restait plus après cela à Mahomet qu'à s'emparer de la Mecque et à diriger lui-même officiellement le pélerinage et c'est ce qui eut lieu en l'an 8 et en l'an 10 de l'hégire. Mais les cérémonies religieuses du *hajj* tenaient trop au cœur des Arabes pour pouvoir être facilement changées. Le prophète ne tenta même pas la tâche et jusqu'à aujourd'hui ce sont toujours les mêmes vieux rites antéislamiques qui subsistent. Il est facile de les retrouver sous le vêtement d'emprunt dont Mahomet les a revêtues pour les besoins de sa cause et le distingué professeur de l'École des Langues Orientales a su les mettre en lumière avec une parfaite maîtrise. La prétendue maison d'Abraham, la Ka'ba n'est pas autre chose que le sanctuaire où les populations arabes vénéraient un dieu Hobal et quelques autres divinités inconnues ; des pierres, et en particulier la célèbre pierre noire, y étaient l'objet d'un culte primitif ; des pierres levées marquaient l'enceinte sacrée, le haram ; deux fois par an, les Bédouins des tribus voisines s'assemblaient à la Mecque pour célébrer auprès du sanctuaire national leurs cérémonies religieuses, une procession solennelle autour de la Ka'ba faite sur un certain rythme, c'est le sens propre du mot *hajj*, et une course au sanctuaire du dieu de l'orage, Kuzah, à Mouzdalifa, puis à Mina où s'accomplissaient un certain nombre de rites d'origine solaire. Les grandes lignes du pèlerinage à la Mecque n'ont donc pas changé sensiblement et ce sera le mérite de ce beau livre d'en avoir apporté la preuve. Avec une maîtrise où l'on sent le contact permanent avec les textes, l'auteur nous décrit en détail les rites musulmans du *hajj*, il nous montre comment, après un travail de consolidation et d'harmonisation qui a duré pendant toute la période obscure des premiers cent cinquante ans de l'Islam, la doctrine classique du IX^e^ au XII^e^ siècle de notre ère s'est efforcée de dégager le pélerinage de son ritualisme étroit et de persuader au pélerin que la valeur de son *hajj* dépendait plus de l'élan de son âme vers Dieu que de la prononciation exacte des formules ou du jet de quelques cailloux. Il note également avec désenchantement que le formalisme reste dominant et que, malgré tout, ce sont les pratiques les plus anciennes et les plus nettement magiques qui persistent, contre l'effort même de la doctrine orthodoxe, ce qui n'est pas pour surprendre quiconque a fréquenté de près l'Islam.

Pourtant à ce livre de valeur, on pourrait faire un reproche grave. Puisque l'un des buts de l'auteur est d'étudier la survivance des vieux rites sémites, n'aurait-il pas été opportun de montrer autrement souvent que par un simple mot la conformité des cérémonies musulmanes avec le fonds commun des anciennes religions du pays. Il semblerait

Digitized by Google

que dans ce domaine, M. Gaudefroy-Demombynes ne se soit pas senti à l'aise. Il ne connaît ni LAGRANGE, ni BAUDISSIN, ni BAETHGEN, ni CURTISS, etc. Son unique informateur paraît avoir été R. SMITH dont l'ouvrage : *Religion of the Semites* est souvent gâté par des vues a-prioristiques. Il eût été pourtant facile de trouver dans la Bible, dans les textes cunéiformes de Babylonie et d'Assyrie, dans le *Corpus Inscriptionum Semiticarum* ou même simplement dans Lucien, nombre de coutumes religieuses qui eussent servi à expliquer le détail des cérémonies du pèlerinage musulman. Le tour de la Ka'ba accompli sept fois, qu'on appelle maintenant le *tawaf* et qui autrefois s'appelait à proprement parler le *hajj* (1), est évidemment un rite antique, mais l'auteur n'a pas vu que cette procession sacrée et le tour de l'autel constituaient chez les Sémites le rite central qui donnait son nom à la solennité. C'est même par là que les différentes fêtes des Sémites avaient leur trait commun (2), le mot est devenu chez les Hébreux le terme technique pour désigner les grandes solennités et surtout la fête des Tabernacles que caractérisait une procession (3). La course vers Mouzdalifa n'est pas autre chose que la visite à l'ancien sanctuaire du dieu arabe Kuzah, divinité de la foudre et les rites de la Mina rappellent certains rites solaires. A propos de l'*ihram*, le vêtement spécial du pélerin, il n'eut pas été inutile de noter qu'il représente probablement le vieux vêtement sacré des anciens Sémites, souvenir lui-même du vêtement primitif composé de deux pièces d'étoffe. Josèphe note que le vêtement de dessus du grand-prêtre devait être sans couture (*Ant. Jud.*, l. III, c. VII, 4) et par ailleurs les prêtres portaient l'éphod autour des hanches et le me'il sur les épaules. Presque toutes les ordonnances qui marquent la sacralisation du pélerin, l'ablution, le rasement des poils, la marche pieds nus, l'interdiction de se couvrir la tête, la prohibition des rapports sexuels, etc., se retrouvent dans la Bible, précisément dans la consécration des prêtres et des lévites ou dans l'exercice de leur ministère (4) Il était inutile à propos des pigeons sacrés du Haram de rappeler les pigeons de la basilique de Saint-Marc à Venise et de se poser la question pour savoir si la colombe de bois trouvée par Mahomet dans la Ka'ba lors de la prise de la Mecque venait du Christianisme ou de la Grande Déesse, mais il eût été opportun de

(1) La racine חגג qui se retrouve en hébreu, en-arabe et en araméen, signifie « tourner autour ».

(2) Cf. LAGRANGE, *Études sur les religions sémitiques*, p. 297 sq.

(3) Par contre, quoi qu'en dise l'auteur (p. 255), les circumambulations n'ont jamais existé dans le culte d'Adonis.

(4) Cf. *Ex.* XIV, 10 et 15 ; *Ezéch.* XIV, 17 ; *Num.* VIII, 7 ; *Talmud* : *Middoth* I, 6 ; *Schabbath* I, 11 ; *Taanith*, II, 7.

Digitized by Google

citer le texte décisif de Lucien, *De deâ Syria*, 54 : « De tous les oiseaux, la colombe est celui qui leur paraît la chose la plus sainte. Défense est faite d'y toucher et ceux qui la touchent involontairement sont impurs toute cette journée ».

Lorsque les dernières cérémonies de la Mina sont terminées, le pèlerin n'a plus qu'à procéder à sa désacralisation; il va redevenir profane et l'une des premières choses qui marquent son retour à la vie ordinaire, c'est le sacrifice de sa chevelure. Avec raison, M. van Gennep (1) y avait vu un rite de séparation pour marquer la sortie d'une période sacrée. M. G. D. reconnaît que c'est, en effet, la doctrine des auteurs arabes, mais, sur l'autorité de R. Smith, il admet plutôt une offrande à la divinité. Pourtant, puisque nous sommes en pays sémite, ne convenait-il pas de chercher parmi les peuples de même origine des analogies explicatives et il eût été particulièrement intéressant de confirmer l'opinion des écrivains arabes par le rappel des coutumes israélites. Le nazaréen était essentiellement un « consacré » et lorsque le temps de son nazaréat était accompli, il devait tout d'abord se raser la tête (*Num.* IV, 18-19).

Cette coutume semble d'ailleurs avoir été plus générale qu'on ne pouvait le croire au premier abord et on trouvera dans le *Kitab El-Kharâdj* d'Abou Yousof Ya'coub (2) mention d'un cas semblable au sujet d'un sacrifice accompli par le prophète lors de l'expédition de Hodeibiya (an 6 de l'hég.) : « Alors le prophète s'adressant aux siens leur dit : « Vous qui m'entendez, égorgez (vos victimes), rasez-vous et reprenez l'état profane »..... Il entra alors chez Oumm Selama et lui dit : « Je ne sais ce qui mécontente ces gens. — Prophète, lui dit-elle, va égorger ta victime, rase-toi et reprends l'état profane ». Ce fut ce qu'il fit et ses compagnons l'imitèrent; après quoi il partit » (p. 325).

Le *Kitab-el-Kharâdj* a pour auteur Abou Yousof Ya'coub ben Ibrahim Ançari (731-798). Ce n'est pas un traité didactique sur l'impôt chez les Arabes aux premiers siècles de l'hégire, c'est en fait une réponse du cadi de Bagdad aux questions qui lui furent posées par le Khalife Haroûn-er-Rachid, sorte de mémoire sur des sujets d'ordre politico-administratif. Il ne faut pas y chercher l'ordre, la rigueur et la précision que réclament notre tournure d'esprit et notre temps. Le distingué

(1) *Rites de passages*, p. 263.

(2) Abou Yousof Ya'coub, *Le livre de l'impôt foncier* (*Kitab el-Kharâdj*) traduit et annoté par Fagnan, Paris, Geuthner, 1921. In-8° de xvi-352 p. (*Haut Commissariat de la République Française en Syrie et au Liban. Service des Antiquités et des Beaux-Arts. Bibliothèque archéologique et historique*, t. I).

Digitized by Google

traducteur note avec raison : « Un musulman, théologien ou juriste, ne peut songer à établir une thèse quelconque qu'en partant du Livre Saint et des hadith (traditions) et de ces dernières, authentiques ou non, le nombre ne peut être facilement épuisé ; encore l'auteur laissera-t-il le plus souvent au lecteur le soin d'en déduire lui-même la conclusion, sans qu'il prenne à sa charge le souci de la formuler. C'est par le même procédé qu'on peut dire sémitique, que les chroniqueurs se bornent à enregistrer les unes à la suite des autres plusieurs versions parfois contradictoires » (p. XII). Il était bon de souligner ce fait qui se reproduit dans toutes les littératures orientales, sans en excepter l'Inde, et qui explique nombre de positions prises par la critique biblique ou l'histoire des religions. Étant donné que l'autorité des précédents, déjà si grande dans notre jurisprudence et nos pratiques administratives, joue un rôle bien autrement important dans l'Islam, il n'y a pas à s'étonner des nombreuses citations de hadith et de faits historiques émanant des premiers compagnons du prophète et le concernant que cite Abou Yousof. C'est tout profit pour l'historien des religions qui peut ainsi récolter des indications précieuses et saisir parfois à l'origine les traces des influences diverses qui se sont exercées sur l'Islam dans un sens ou dans l'autre. C'est ainsi que nous retrouvons la preuve de ce que nous avions soutenu dans une chronique précédente au sujet de l'influence du christianisme sur la doctrine musulmane (1). Le hadith rapporté par Abou Horeira (p. 13) : « Le Prophète a dit : « Quiconque m'obéit, obéit à Allah ; quiconque obéit à l'Islam, m'obéit à moi-même », n'est que le démarquage de la parole de l'Évangile ; « Qui vos audit, me audit ; qui vos spernit, me spernit; qui autem me spernit, spernit eum qui misit me » (*Luc, X*, 16). Un autre hadith est la reproduction même d'un texte de saint Paul : « Le Prophète a dit : « Ainsi parle Allah : J'ai préparé pour mes serviteurs vertueux ce que nul œil n'a vu, ce que nulle oreille n'a entendu, ce qui ne s'est présenté à l'intelligence d'aucune créature humaine » (p. 11). Dans saint Paul, *I ad Cor.* II, 9 : « Quod oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit quæ præparavit Deus iis qui diligunt illum ». Ce hadith est un de ceux qui sont le plus fréquemment rapporté dans la tradition musulmane, et bien qu'en fait il soit formellement opposé à tout ce qu'enseigne le Koran sur les joies du paradis (2), il n'en a pas moins exercé une influence considérable sur la mystique de l'Islam. On trouvera dans ce volume des indications précieuses sur la politique des musulmans à l'égard des chrétiens. Elle est tout entière basée sur le fameux traité conclu entre Mahomet

(1) *R. Sc. Rel.* 1923, p. 543-544.

(2) Cf. *Sour.* II, 23 ; III, 13 ; IV, 60 ; X, 9 ; III, 22-44 etc.

Digitized by Google

et les chrétiens du Nedjran, et Abou Yousof en donne le texte très important.

Si l'on veut se rendre compte du chemin parcouru par l'Islam depuis ses origines arabes si modestes jusqu'au milieu du XIIe siècle, qu'on veuille bien jeter seulement un coup d'œil sur le livre de M. GAUDEFROY-DEMOMBYNES, *La Syrie à l'époque des Mamelouks* (1). On se rappelle que le seul fonctionnaire religieux admis par Mahomet, après d'ailleurs bien des hésitations, fut l'ancien esclave abyssin Bilâl ben Rabâh, qu'il chargea d'appeler les fidèles à la prière. C'est qu'en effet le culte musulman essentiellement personnel et laïc ne comporte pas de sacerdoce. Quatre cents ans plus tard, les fonctionnaires de la religion du prophète sont innombrables, mais parce que la loi religieuse est en même temps loi civile, ce sont des juristes, cadis ou autres, des administrateurs de biens de main-morte, mosquées, hôpitaux ou zaouias, des professeurs, commentateurs du Coran et prédicateurs. Deux seulement dans l'immense empire des Mamelouks sembleraient jouer un véritable rôle religieux. Ils portent le titre de cheikh des cheikhs et sont les supérieurs des couvents soufis de Siryaqous et de Çalihiya en Égypte. Damas et Alep possédaient également de ces supérieurs de religieux. Leur rôle était de premier ordre dans l'Islam et leur influence politico-religieuse peut se comparer à celle du fameux couvent des derviches tourneurs de Djelal-ed-Din à Konia; un certain nombre de sultans se faisaient un devoir d'assister aux réunions sacrées des soufistes et de solliciter leurs conseils.

On trouvera dans la *Semaine d'Ethnologie religieuse, III Session*, un article intéressant du professeur G. Klameth sur le sacrifice chez les Arabes (2). L'auteur se range à l'opinion déjà exprimée par le P. Lagrange (3) et voit dans ce sacrifice deux parties principales, l'immolation qui est essentiellement une offrande à la divinité et la manducation de la victime. L'offrant s'asseoit à la table du dieu dans l'intention de resserrer les liens mystérieux qui l'unissent à lui. Le mérite du professeur Klameth sera d'avoir éclairé les coutumes des anciens Arabes par la pratique actuelle des sacrifices chez les Bédouins modernes. Il est redevable de sa documentation à deux ouvrages auxquels il faut toujours revenir lorsqu'il s'agit d'étudier les Arabes

(1) GAUDEFROY-DEMOMBYNES, *La Syrie à l'époque des Mamelouks d'après les auteurs arabes. Description géographique, économique et administrative, précédée d'une introduction sur l'organisme gouvernemental*, Paris, Geuthner, 1923. In-8° de CXIX-288 p. (*Bibliothèque archéologique et historique ... Syrie et Liban*, t. III).

(2) *Das Opfer bei den Arabern*, p. 301 sq

(3) LAGRANGE, *Études sur les religions sémitiques*, p. 252 sq.

Digitized by Google

d'aujourd'hui, MUSIL, *Arabia Petraea*. III, *Ethnologischer Reisebericht* et surtout JAUSSEN, O. P. *Coutumes des Arabes au pays de Moab*, dont l'ouvrage constitue la plus riche mine de renseignements qui soit sur toutes les manifestations religieuses des populations nomades au-delà du Jourdain depuis le Hedjaz jusqu'au Hauran.

La thèse (1) du professeur d'Histoire de Philosophie musulmane à la Faculté des Lettres d'Alger causera sans doute plus d'une déception à ses lecteurs. Pour l'auteur, l'Islam représente la religion foncièrement et essentiellement sémitique, étroitement monothéiste, antirationaliste, et dans son véritable esprit fort peu mystique (p. 121), donc totalement opposée à la philosophie grecque qui est si profondément aryenne, fusionniste, panthéistique, rationaliste, libérale, idéaliste et mystique (p. 121) (2). Leur double qualité de musulmans et de philosophes hellénisants faisait aux penseurs arabes une nécessité primordiale de concilier ces deux contraires. M. Gautier nous affirme que leur concept de l'accord entre la philosophie et la religion apparaît comme la pensée maîtresse et la principale originalité de cette philosophie gréco-islamique et il en donne pour preuve un résumé emprunté à sa thèse : *La théorie d'Ibn Rochd (Averroès) sur les rapports de la religion et de la philosophie*. N'ayant pas l'ouvrage sous la main, il n'est pas possible de le discuter ici, aussi bien s'agit-il plus simplement de poser la question et de montrer comment, étant donné les caractéristiques de l'esprit sémitique et de l'esprit aryen, les oppositions entre le génie arabe et le génie grec, l'évolution des religions juive et chrétienne devait se faire dans un sens tout opposé à celui de l'Islam.

L'esprit sémitique, d'après M. Gautier, est essentiellement *séparatiste*, c'est-à-dire qu'il « se plaît à juxtaposer non seulement les semblables, mais aussi les contraires sans les unir, en les laissant séparés et à passer de l'un à l'autre sans transition » (p. 66). De là un monothéisme jaloux qui mettra Dieu à part, absolument séparé de l'homme et sans aucun intermédiaire avec la créature. Il admet donc sur ce point la théorie de Renan que la race sémitique est essentiellement et proprement monothéiste (p. 15). Par malheur, l'auteur semble ignorer tout le travail qui s'est fait sur les religions sémitiques depuis février 1862, date du discours d'ouverture du cours de langue hébraïque au Collège de France par Renan. A l'heure actuelle, pour tout le monde, les reli-

(1) Léon GAUTIER, *Introduction à l'étude de la philosophie musulmane. L'esprit sémitique et l'esprit aryen, la philosophie grecque et la religion de l'Islam*. Paris, Leroux, 1923. In-8° de 136 p.

(2) Il est douteux qu'aucun historien de la philosophie grecque consente à accorder jamais ensemble toutes ces épithètes.

Digitized by Google

gions sémitiques sont aussi exactement polythéistes que les autres. Les anthropologistes peuvent discuter sur le degré, mais non sur le fait de leur naturisme et un grand nombre d'entre eux croient même les voir passer de l'animisme au polydémonisme pour arriver au polythéisme dans les mêmes conditions que les autres peuples (1) Il suffit pour s'en rendre compte de parcourir un exposé quelconque des religions assyro-babyloniennes, les travaux de Dussaud sur la mythologie syrienne, le récit des explorations des PP. Jaussen et Savignac en Arabie ou même simplement le *Corpus* des Inscriptions sémitiques. M. G. affirme que le Sémite établit nécessairement une démarcation précise entre le divin et la nature. Toutes les religions polythéistes — et les Sémites comme les autres — essaient évidemment de distinguer le divin de la nature, mais pour être sûres de le trouver, elles l'adorent dans la nature; comment dès lors y aurait-il démarcation véritable ? D'après von Baudissin (2) le caractère des religions sémitiques « est peut-être une indication plus claire de l'unité du divin », mais qu'on veuille bien se rappeler qu'aucun peuple polythéiste dans son culte n'a affirmé avec plus d'énergie que l'Égypte ancienne, l'unité du divin et cependant qu'aucun peuple non plus n'a plus complètement immergé le divin dans les choses. Il en est de même des Sémites, qu'il s'agisse des dieux astraux, des divinités qui président aux grands phénomènes de la nature ou simplement du génie de la source, de l'arbre ombreux ou du rocher. Le polythéisme de l'ancienne Arabie des inscriptions minéennes ou safaïtiques est tellement ancré dans l'âme des Sémites que les Bédouins de Transjordanie, malgré leur islamisme officiel, s'occupent fort peu d'Allah et que leur culte vrai et authentique, celui qui agit sur l'âme, s'en va aux innombrables génies, wélys, djinns, etc., dont il peuplent le désert (3)

En face de ce prétendu monothéisme *séparatiste*, M. G. dresse une religion grecque essentiellement *fusionniste*, en ce sens qu'entre la divinité et la créature, elle s'en va insérer une série de moyens termes, d'intermédiaires divins qui permettront à l'Être suprême d'entrer en relations avec la création. Ne serait-ce pas oublier que les conceptions des grands philosophes ne sont pas la religion des Grecs si profondément naturiste et anthropomorphiste ? Sans doute, grâce à Platon, l'unité et la transcendance de Dieu ont été mieux comprises, par ceux du reste uniquement qui cultivaient la philosophie. Mais leur action ne s'étendait pas au sanctuaire et les âmes ne leur demandaient

(1) Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*, p. 439 sq.

(2) *Z. D. M. G.*, 1903, p. 836.

(3) Cf. A. Jaussen, *Coutumes des Arabes au pays de Moab*, ch. VI. *La Religion*, p. 287 sqq.

Digitized by Google

pas la satisfaction de leurs besoins religieux. Pour soutenir sa thèse, M. G. avance que les éléments essentiels de la doctrine trinitaire se retrouvent dans Platon (p. 73 et 74). Il écrit : « Il ne faut plus se représenter Dieu (d'après le philosophe de l'Académie) comme une substance dont l'intelligence et la vie seraient les attributs : il faut se représenter l'Intelligence et l'Ame comme deux réalités, sinon comme deux substances, du moins ainsi qu'on le dira plus tard, comme deux *hypostases*, distinctes de Dieu, subordonnées l'une à l'autre et subordonnées à lui, quoique inséparables de Dieu » (p. 73). Il ajoute même (p. 73, note 4) : « N'est-ce point par la hantise d'ailleurs momentanée de cette doctrine de la Trinité qu'il conviendrait d'expliquer les passages si controversés du *Timée*, où Platon, en contradiction avec les doctrines exposées dans l'ensemble de ses dialogues, distingue nettement le Bien, les Idées (ou l'Intelligence) et le Démiurge (ou l'Ame divine, Activité organisatrice)? » Il affirme ailleurs qu'Aristote « a précisé et purifié la notion de cette seconde hypostase, de cette Intelligence divine qui se contemple éternellement elle-même et qui trouve dans cette conscience transcendante un bonheur parfait », et il résume le système des stoïciens en disant que « Dieu est l'Ame du monde qui produit le monde, l'organise et le meut » p. 78. Sans vouloir instituer ici une discussion philosophique qui dépasserait les limites d'une simple chronique, qu'il suffise de remarquer que l'auteur n'apporte pas un seul texte sur lequel il puisse baser la preuve de cette prétendue doctrine trinitaire. En fait, ce qu'il faut remarquer chez les Grecs, c'est l'existence de deux systèmes philosophiques nettement distincts, un monisme matérialiste, le stoïcisme et un dualisme qui distingue et tend à séparer l'esprit de la matière, mais qui isolant Dieu, le relègue hors de ce monde et hors de la portée de notre connaissance. L'aboutissant logique de cette philosophie, ce sera le Plotinisme et certaines sectes gnostiques, mais il n'y a rien là qui ressemble à une doctrine trinitaire quelconque (1).

(1) M. G. ne semble pas se douter, lorsqu'il parle d'hypostases platoniciennes avec tant d'assurance, que le terme de *Logos* ne se trouve même pas dans Platon. On trouvera la question étudiée avec une précision parfaite et un véritable luxe de références dans l'ouvrage du P. Lebreton : *Les Origines du dogme de la Trinité*. Livre I, *Le milieu hellénique*, § 2, *La philosophie religieuse*. et ch. II *Le Logos*. Voir aussi Lagrange, *Vers le Logos de saint Jean*, *Revue biblique*, 1923, p. 161 sq. Ce dernier, en particulier, après une étude attentive des textes, écrit : « Il (Platon) n'avait pas besoin d'un être intermédiaire pour la création puisqu'il mettait le principe bon en contact avec « l'autre » pour produire l'âme du monde et cette âme du monde n'était pas non plus un intermédiaire par rapport au reste des choses » (p. 176).

Digitized by Google

Toujours d'après l'auteur, le génie juif, purement sémitique à l'origine et par conséquent séparatiste, ne se fut probablement jamais de lui-même avisé d'intercaler des moyens termes entre le Créateur et la créature. Pourtant durant sa captivité en Égypte, il a subi le contact d'une religion à laquelle n'est pas étrangère la notion de Trinité (Isis, Osiris et Hor) (p. 80). Plus tard, au moment de la grande captivité, il entre en contact avec les Perses et c'est là qu'il aurait pris la théorie sinon complète et explicite de la Trinité, du moins la théorie d'un Verbe divin avec une conception assez analogue à la doctrine platonicienne des Idées (p. 82). M. G. en apporte comme preuve un renvoi au *Zend Avesta*, traduction Anquetil-Duperron, 1771, t. III, p. 343, qui n'exprime nullement ce qu'on veut lui faire dire. Sans relever ce qu'il y a d'inélégant à citer la vieille et insuffisante traduction d'Anquetil-Duperron, lorsque nous avons à notre disposition celles infiniment supérieures de Darmesteter et de Harlez, qu'il suffise de remarquer que le Zoroastrisme est une religion essentiellement dualiste et que rien dans l'Avesta ne rappelle une Trinité quelconque. Les Ameshas Spentas (Immortels saints) qui assistent Ormudz dans sa lutte contre le mal, sont évidemment plus que des anges ordinaires ; ce sont des conceptions abstraites, douées cependant d'une existence concrète, des personnes ou des hypostases, mais ils sont au nombre de six et au vrai ils représentent des dieux véritables qu'on a pu identifier avec d'autres génies du vieux fonds populaire préexistant (1). Les Ferouers cités en note (p. 82) et dont l'auteur fait des idées platoniciennes, qui, en animant les corps deviennent des âmes, sont à lire : Fravashis, primitivement les âmes des morts, devenus ensuite des génies célestes donnés aux vivants pour les protéger (2). En dépit de l'opinion de Renan : « L'influence de la Perse est la plus profonde qu'Israël ait subie » (3) cette influence n'est plus guère admise aujourd'hui, sauf peut-être en quelques points secondaires et ce serait plutôt le contraire qui semble démontré (4). S'il faut donc admettre dans l'évolution des idées religieuses d'Israël l'apparition à un moment donné d'un certain nombre d'éléments trinitaires, et ils sont indéniables, rien par contre ne nous autorise à en demander l'origine à des religions étrangères. Cette origine est à chercher dans la ligne même de la religion juive et s'il a été un jour question de l'Esprit de Dieu, de la Sagesse ou

(1) Moulton, *Early Zoroastrism*, p. 72 sq., 98 etc.

(2) De Harlez, *Avesta, Livre sacré du Zoroastrisme*, p. cxix, Yesht XIII, p. 479 sqq.

(3) *Histoire du peuple d'Israël*, 5e éd., t. IV, p. 156.

(4) R. Pettazoni, *La formation du monothéisme* dans *Revue de l'Histoire des Religions*, 1923, p. 197 sq.

Digitized by Google

de la Parole, c'est parce que les croyants les retrouvaient dans la *Genèse* ou dans leurs plus anciens livres prophétiques. Remarquons d'ailleurs qu'ils n'apparaissent pas dans l'Ancien Testament en un corps de doctrine relié, mais bien comme des éléments épars, ayant leur vie propre. Quoi qu'en pense M. G., ce ne sera pas Philon qui les réunira, mais bien Jésus de Nazareth et sans même descendre jusqu'à saint Jean, on en trouvera la preuve à chaque page des Synoptiques. Il suffit de rappeler *Math.* XXVIII, 19 : *Baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti.*

Après cela on ne s'étonnera pas qu'aucun chrétien puisse jamais reconnaître le dogme de la Trinité dans l'exposé qu'en fait l'auteur (p. 93, et sq.). L'Esprit Saint y est défini : « cet amour divin par lequel Dieu aime à l'avance les êtres qu'il va créer et les crée ». On affirme qu'au sein de la divinité « la procession de la première à la seconde et à la troisième personne se fait comme chez les Alexandrins « par voie d'émanation » (p. 94). On nous parle de « l'immaculée conception de Jésus » (p. 100). On prétend que les premiers chrétiens avaient une tendance à rendre à Marie les honneurs divins et l'auteur invoque un *Evangelium infantiae arabicum* (p. 99, note 3) compilation du v^e^ siècle où l'on ne trouvera rien de semblable. Il eût été si simple pourtant de prendre le premier manuel venu de théologie catholique. L'ouvrage de M. Gautier est bien écrit et parfaitement composé, mais c'est une thèse de pure imagination, construite a priori et dont on ne peut dire qu'elle s'appuie sur un fondement réel.

(*A suivre*).

A. VINCENT

Digitized by Google

CHRONIQUE DE L'HISTOIRE DE L'ÉGLISE

AU MOYEN AGE

1. Le catéchisme joue un très grand rôle dans la formation religieuse et morale de la jeunesse. Il n'est donc pas surprenant que de tout temps l'Eglise ait donné tous ses soins à développer son enseignement et à le mettre à la portée des intelligences même les plus frustes.

L'enseignement religieux par le catéchisme est en effet, par excellence, celui du peuple ; c'est là qu'il puise les éléments non seulement de sa foi mais encore de sa formation morale. C'est dans le catéchisme qu'il trouve les principes qui le dirigeront dans sa vie et lui apprendront les rapports qu'il doit avoir avec Dieu et avec son prochain. Aussi, l'Église met-elle tout en œuvre pour que les enfants soient bien pénétrés et imprégnés de la doctrine qui y est contenue.

C'est d'abord aux parents qu'elle s'adresse et ce sont eux et les parrains, c'est-à-dire les parents spirituels des enfants qui peuvent avoir la plus grande influence pour leur instruction et leur formation religieuses; les auteurs ecclésiastiques du XVI^e^ siècle qui ont eu à traiter de l'instruction des enfants insistent beaucoup sur ce point. La confession est également d'un grand secours ; le confesseur peut se rendre compte du degré d'avancement de l'enfant, le guider et l'instruire. Les manuscrits et les ouvrages que M. Pfleger (1) cite à cette occasion sont la preuve qu'au moyen-âge et au début des temps modernes, en Alsace, on reconnaissait que la confession jouait un rôle important dans l'instruction religieuse de l'enfant.

On ne se contentait pas au moyen-âge de s'adresser directement à l'intelligence des fidèles pour les instruire ; les églises devinrent aussi une source féconde d'enseignement. Dans le peuple, peu de personnes savaient lire car les manuscrits étaient très rares et très chers ; il fallait donc venir en aide aux gens du peuple d'une autre manière. C'est alors que les églises offrirent aux fidèles des scènes de la vie de Notre-Seigneur, de la Sainte Vierge et des saints reproduites sur les vitraux ; des allégories des vertus et des vices représentées au portail des

(1) *Beiträge zur Geschichte der Katechetischen Unterrichts im Elsass im Mittelalter.* Strasbourg, F. X. Le Roux, 1922. In-8° de 24 p.

Digitized by Google

églises et des cathédrales. C'est ce que l'on pouvait voir en Alsace dans les églises de Wissembourg, de Mulhouse, de Strasbourg, de Thann. L'école aussi ne restait pas neutre et concourait avec le prêtre à la formation de la jeunesse. Pour terminer son intéressante et instructive brochure, M. Pfleger fait connaître les principaux points sur lesquels était donnée l'instruction religieuse et publie les sommaires d'un catéchisme alsacien du xv^e^ siècle conservé à la bibliothèque de Berlin.

2. L'influence religieuse de sainte Odile en Alsace est considérable. Son culte y est très populaire et le monastère du Hohenburg qu'elle établit et qui plus tard prit le nom de sa fondatrice joua un rôle prépondérant dans ce pays. Il n'est donc pas surprenant que le tombeau de sainte Odile soit devenu de bonne heure le centre d'un pélerinage important et que souvent de grands personnages y aient été prier.

La petite brochure de M. Barth (1) est vraiment intéressante pour l'histoire de sainte Odile et montre avec quelle suite depuis douze siècles, non seulement le peuple, mais les papes, les rois, les princes et les plus grands personnages sont venus prier la vierge alsacienne et se mettre sous sa protection.

Dès la fin du x^e^ siècle, nous trouvons déjà dans une vie de sainte Ida que les malades venaient implorer sainte Odile pour obtenir leur guérison. Au milieu du xi^e^ siècle, le pape Léon IX vint aussi au tombeau de la sainte. Après lui, on y voit successivement défiler Frédéric Barberousse, Richard cœur de lion, la reine Sybille de Sicile qui fut contrainte d'y prendre le voile avec sa fille; et au milieu du xiv^e^ siècle, l'empereur Charles IV.

Dans les temps modernes, le flot des pèlerins ne se ralentit pas. Si les troubles causés par le protestantisme et l'incendie du 24 mars 1546 ralentirent pendant quelque temps le zèle de ceux qui auraient voulu venir au tombeau de sainte Odile, ils ne l'éteignirent pas. Dans la suite, quand le monastère fut relevé, les pèlerins revinrent plus nombreux, et au commencement du xvii^e^ siècle on répandit à profusion des images et des vies de sainte Odile.

Le xviii^e^ siècle vit venir aussi des personnages de marque au tombeau de la sainte; la famille de Stanislas roi de Pologne et sa fille Marie Leczinska reine de France. Pendant la tourmente révolutionnaire, les reliques de sainte Odile purent être sauvées, puis ramenées au Hohenburg en 1800. Au cours du xix^e^ siècle, le nombre des pèlerins de tout rang et de toute condition ne diminua pas. Parmi les plus

(1) *Die Wallfahrt nach St-Odilien (Elsass) in ihrer geschichtlichen Entwicklung.* Strasbourg, F. X. Le Roux, 1922. In-8° de 31 p. et pl.

Digitized by Google

illustres, on peut citer la princesse Louise Beauharnais, Taine, Gustave Doré, Henri Poincaré, Mgr Freppel. Enfin, après que Dieu eut rendu à la France la montagne sanctifiée par sainte Odile, on y vit les généraux de Castelnau, Gouraud, Mangin, Hirschauer, les maréchaux Foch et Pétain, les présidents Poincaré et Millerand. Cette brochure faite avec soin, à l'aide de sources bien choisies, forme un excellent aperçu des principaux pèlerinages effectués au Hohenburg à travers les âges, depuis le x^e^ siècle.

3. Quand, au début du XIII^e^ siècle, saint François d'Assise (1) voulut entraîner des disciples sur ses pas, l'état de la société était loin d'être calqué sur les préceptes de Jésus-Christ. Elle était alors complètement sous le joug de la force matérielle, et l'amour et la recherche du lucre et des richesses n'étaient pas sans atteindre et souvent corrompre de nombreux membres de l'Église. Aussi, pour arriver à faire revivre dans ce monde l'esprit chrétien, le premier soin de saint François fut de s'inspirer uniquement de l'Évangile et de prendre ses enseignements à la lettre afin de guider sa vie. Il voulut, comme le recommande Notre-Seigneur, que ses disciples unissent à une grande pureté de mœurs, un complet détachement des biens de ce monde. En outre, Jésus-Christ ayant ordonné à ses Apôtres d'instruire le monde et de l'évangéliser, l'Apostolat fut également un des buts des religieux franciscains.

Il eût été difficile que l'esprit de son siècle n'ait pas exercé son influence sur saint François. Les romans de chevalerie jouissaient alors d'une grande vogue, et personne n'ignorait les exploits de Roland, d'Olivier et des chevaliers de la Table ronde. Il ne faut donc pas être surpris de voir saint François comparer son ordre à la chevalerie. Comme il le répète souvent, ses religieux doivent être les chevaliers du Christ, et son ordre, une milice destinée à étendre le royaume de Dieu sur cette terre. Or, deux choses non seulement le symbolisent mais le représentent ici-bas : l'Eucharistie d'abord, qui est la présence de Dieu lui-même au milieu de nous ; puis l'Église, qui par ses ministres assure la perpétuité de cette présence, et par ses enseignements nous fait connaître la volonté de Dieu. Aussi, ne faut-il pas être surpris de la grande dévotion de saint François pour l'Eucharistie, de son respect pour les prêtres et les évêques et de son attachement au Saint-Siège. Reconnaissant que ces institutions sont les piliers de la vie chrétienne, il ne cesse de recommander la fréquente communion et une parfaite soumission au pape.

(1) *Die Ideale des hl. Franziskus von Assisi*, von D^r^ P. Hilarin Felder O. M. Cap. Paderborn, 1923, in-8° de XVI-540 p.

Digitized by Google

Dès son jeune âge, saint François aima secourir les pauvres. Lorsqu'il pouvait disposer des biens de ce monde, il se montrait généreux à leur égard. Après avoir embrassé l'état religieux il ne cessa d'être plein de compassion pour eux; il voulut alors devenir semblable à eux, couvert comme eux de vêtements vulgaires, presque de haillons et vivant de son travail et d'aumônes comme les plus déshérités. Aux yeux de saint François la pauvreté devint une vertu; il voyait en elle la base de la perfection et lui donnait la préférence sur les autres vœux de religion. Comme nous l'avons déjà dit, inspiré par les romans de chevalerie, il en fit sa dame. Cette exaltation de la pauvreté fut développée chez saint François par la vue des ravages que faisait à son époque, non seulement dans la société, mais encore dans l'Église, l'abus des richesses. La pauvreté de saint François et celle qu'il imposa à ses religieux, n'avait rien de commun avec la pauvreté d'un Diogène ou d'un de ces philosophes qui s'en prévalent et s'en font un point d'orgueil. A ce détachement des biens terrestres, saint François joignait une grande humilité et il recommandait particulièrement cette vertu à ses disciples comme la perfection de la pauvreté. Aussi, pour bien imprégner les Franciscains de cet esprit d'humilité et leur faire comprendre que cette vertu devait être celle à laquelle ils devaient principalement aspirer, il leur donna le nom de Frères Mineurs.

Après avoir fait ressortir l'idéal de saint François et sa conception de la vie religieuse, le P. Felder met en évidence les fruits que cet idéal produit chez les religieux qui s'appliquèrent à se pénétrer de cet esprit. Ayant dépouillé avec soin les œuvres de saint François et recueilli les témoignages de ses premiers disciples des XIII^e^ et XIV^e^ siècles, il put faire ressortir l'efficacité de l'enseignement et de l'exemple de saint François. On ne peut nier que l'heureux épanouissement de l'esprit chrétien au XIII^e^ siècle n'ait été le fruit de l'apostolat de saint François et de ses religieux. S'efforçant de développer autour d'eux l'esprit de charité, l'amour de la paix, la fraternité chrétienne, le renoncement au luxe et aux plaisirs malsains on vit, sous cette influence, se calmer les passions qui dans les siècles précédents avaient si souvent troublé la société. L'ouvrage du P. Felder, qui est surtout historique, est établi à l'aide de textes bien choisis. Aussi fait-il bien ressortir le caractère du mouvement créé par saint François au XIII^e^ siècle.

4. Ce que saint Norbert avait ébauché au XII^e^ siècle par l'établissement des Prémontrés, saint Dominique (1), après saint François

(1) *Saint Dominique, l'idée, l'homme et l'œuvre*, par Fr.-Pierre Mandonnet. Gand, imp. Veritas, 1921. In-16 de 189 p. (Etudes religieuses),

Digitized by Google

d'Assise, le perfectionna au siècle suivant par la fondation des Dominicains ou Frères Prêcheurs. Au moment où il parut, l'Église était attaquée de tous côtés; elle avait à se défendre, non seulement en Orient du monde musulman qui l'assaillait et des Grecs qui paralysaient son action dans ces régions; mais encore dans le nord de l'Italie et dans le sud de la France, en Lombardie et en Languedoc elle voyait les hérésies des Vaudois et des Albigeois se développer avec rapidité et soustraire à son autorité plusieurs provinces ecclésiastiques. En face de ce danger, que pouvait faire la papauté ? Le clergé était sans zèle et sans instruction sérieuse; beaucoup d'évêques étaient indifférents, et la prédication, seul moyen d'instruire le peuple illettré, n'existait presque pas. Aussi, le pape Innocent III accueillit avec empressement les propositions de Diego de Acébés, évêque d'Osma, et de son compagnon Dominique de Caléruéga, de former des religieux qui instruiraient le peuple par l'exemple de la vie et par la parole.

Après quelques tâtonnements, l'Ordre des Prêcheurs fut définitivement constitué et organisé. Recruté dans toutes les classes de la société, le nouvel ordre se développa rapidement. Pour combattre efficacement les hérésies et instruire le peuple des vérités religieuses, ses membres se livraient avec ardeur à l'étude, non seulement des sciences sacrées, mais aussi des sciences profanes. Il ne faut donc pas être surpris que dans le premier siècle de son existence, cet ordre ait produit des hommes tels que saint Thomas d'Aquin, Albert le Grand, Pierre Lombard, saint Raymond de Pennafort, etc. Son action fut considérable sur la société ecclésiastique et sur la société civile. Deux de ses membres devinrent papes, Innocent V et Benoît XI. Antérieurement au pontificat de Jean XXII, quatorze devinrent cardinaux et un grand nombre furent pourvus de sièges épiscopaux. Grâce à l'activité et à la science des Prêcheurs, les hérésies des Albigeois et des Vaudois furent partout efficacement combattues et un grand nombre d'âmes arrachées à l'erreur.

L'opuscule du P. Mandonnet fait bien ressortir l'action bienfaisante exercée par les Dominicains sur la société du XIIIe siècle. En le lisant, on se rend compte des services de tous genres qu'ils rendirent non seulement à l'Église, mais encore aux pays dans lesquels s'exerça leur activité. On verra que grâce à eux principalement, la France et une partie de l'Italie furent arrachées à l'hérésie et soustraites à son influence aussi néfaste pour la société que pour la religion.

5. Dans la *Divine Comédie* (1), Dante est le poète de la Philosophie et

(1) Dante, *La divine Comédie, traduction littérale avec notes,* par le R. P.

Digitized by Google

de la Théologie au Moyen-âge. Il sut condenser dans un langage sublime et sous une forme admirable les croyances et les conceptions de cette époque sur Dieu, sur l'âme, sur les vertus et les vices, sur les peines et les récompenses de la vie future. Sous la fiction d'un voyage en Enfer, dans le Purgatoire et en Paradis, conduit dans les deux premiers lieux par Virgile, symbole de la raison pure, et au Paradis par Béatrice, symbole de la Théologie, Dante nous fait saisir sur le vif comment l'homme, s'il veut aller à Dieu, doit éviter non seulement les fautes graves, celles qui le rendent semblable à la bête, mais même les moindres souillures, et orner son âme de toutes les vertus. Dante, qui avait beaucoup étudié saint Thomas d'Aquin, s'appuie sur sa doctrine, et malgré les fictions dont il entoure la vérité, il ne l'altère pas. C'est cette alliance de la poésie et de la vérité qui fait de lui un poète incomparable. Dans son poème on trouve décrits en une langue harmonieuse un ensemble de tableaux terrifiants de l'Enfer, gracieux et sublimes du Paradis, qui font connaître successivement les états de l'âme soit souillée par le péché, soit parée des vertus qui l'ont élevée jusqu'à Dieu.

La traduction que le P. Berthier vient de donner de la *Divine Comédie*, éclairée par de nombreuses notes et un commentaire très précis placé en tête de chaque chant, permet de la bien comprendre et d'en saisir le sens. Comme il le dit dans son Avant-propos, il donne de cette œuvre une traduction bien plus littérale que littéraire, qui puisse être « comme un guide dans la lecture et l'intelligence du texte original. Mon but, ajoute-t-il, n'était pas de mettre le meilleur français possible dans ma traduction, mais bien d'y laisser apparaître le plus possible la pensée et la forme italiennes ». On ne sera donc pas surpris de trouver dans cette traduction des inversions inusitées, des tournures qui sembleront étranges. Néanmoins, l'ensemble se saisit bien, et les lecteurs qui ne comprennent pas facilement l'italien pourront, en lisant la traduction du P. Berthier, connaître l'œuvre de Dante et en pénétrer le sens en bien des cas grâce à ses commentaires et à ses notes.

6. Si le rôle de sainte Catherine de Sienne (1) dans le grand schisme d'Occident et son intervention entre Urbain VI et Clément VII sont bien connus, il n'en est pas de même des premières années de sa vie.

Berthier, Paris, Desclée, de Brouwer et Cie, et A. Picard, 1921, in-8° de xxiv-651 p.

(1) *Sainte Catherine de Sienne. Essai de critique des sources, Sources hagiographiques* par Robert Fawtier. Paris, A. de Boccard, 1921. In-8° de xv-243 p. et pl.

Digitized by Google

Pendant longtemps sa naissance fut fixée à 1347; mais en rapprochant les divers témoignages, soit de ses confesseurs, soit de contemporains, on trouve qu'il faut la faire remonter plutôt à 1337. On n'est également pas bien fixé sur la date à laquelle elle entra dans le tiers ordre de saint Dominique ; cependant les écrits qui la concernent sont nombreux, et en outre nous possédons environ quatre cents lettres d'elle. Mais de l'ensemble des documents hagiographiques on ne peut tirer que des témoignages incertains et souvent contradictoires, et des lettres de sainte Catherine il ne nous est parvenu qu'un texte mutilé.

Le plus important des biographes de sainte Catherine fut son confesseur, Raymond de Capoue, qui nous en laissa une vie divisée en trois parties, soit la légende majeure. Dans cette biographie, il s'étend surtout sur les austérités et les miracles de la sainte. Des résumés de cette légende plus ou moins étendus furent donnés par plusieurs religieux tels que saint Antonin, archevêque de Florence, le dominicain Antonio della Rocca, le camaldule Jérôme de Prague et les dominicains Massimino de Salerne et Tommaso Caffarini. L'ensemble du procès de Venise, dans lequel sont consignées les dépositions de nombreux témoins, n'offre pas non plus toutes les garanties voulues au point de vue de la critique historique. Ce document est très tendancieux et on sent que les témoins évitent de s'écarter de la voie que Raymond de Capoue avait tracée dans sa légende majeure.

Un ermite de Saint-Augustin, au monastère de Lecceto près de Sienne, William Flete, a laissé de nombreux témoignages sur sainte Catherine dont il fut le disciple; mais les ouvrages attribués à cet ermite ne peuvent être d'un grand secours pour l'historien, car, ou leur attribution est douteuse, ou ils furent, sinon forgés, mais au moins fortement remaniés par Tommaso Caffarini.

A côté de ces relations plutôt tendancieuses, il y eut des relations sincères écrites par des témoins impartiaux tels que les *Miracoli* d'un anonyme florentin, ou la lettre de Barduccio Canigiani que les historiens peuvent utiliser. A ces écrits on aurait pu ajouter les *Miracula* de Tommaso della Fonte, le premier confesseur de la sainte, et de Bartolomeo Dominici. Chaque soir, Tommaso notait ce qui l'avait frappé dans sa pénitente et nous aurions ainsi dans cette sorte de journal des faits et gestes de sainte Catherine une source des plus précieuses pour écrire sa vie. Malheureusement le manuscrit des *Miracula* a disparu depuis longtemps. Caffarini et Raymond de Capoue l'utilisèrent en le critiquant et en accusant leur auteur d'être ignorant et de manquer de littérature, et M. Fawtier pense que l'auteur de la suppression des *Miracula* de Tommaso della Fonte et de Bartolomeo Dominici pourrait bien être Tommaso Caffarini.

Digitized by Google

Après avoir ainsi passé au crible de la critique les documents hagiographiques qui nous restent sur sainte Catherine et montré qu'on ne peut les utiliser qu'avec beaucoup de circonspection, M. Fawtier trace dans la dernière partie de son ouvrage une histoire de la sainte se rapprochant autant que possible de la vérité. Comme complément de ce premier volume, l'auteur en annonce un second qui doit comprendre l'étude des documents personnels. Nous souhaitons que ce volume ne tarde pas trop à paraître, certains d'avance que comme son prédécesseur, il apportera une contribution des plus précieuses et des plus sûres à l'histoire de cette grande sainte du XIVe siècle.

Jules VIARD.

Digitized by Google

CHRONIQUE D'HISTOIRE RELIGIEUSE

AUX XVII^e ET XVIII^e SIÈCLES

I

Le tome VI de l'*Histoire littéraire du sentiment religieux en France* (1), que publiait tantôt M. l'abbé Brémond, fera date dans l'histoire du mysticisme.

Si familiarisé avec les problèmes les plus complexes de la haute spiritualité qu'il se soit révélé dans les précédents volumes, jamais encore le brillant historien ne s'était élevé avec une maîtrise aussi parfaite de ses moyens, et, disons-le, avec une pareille allégresse d'âme, à ces sommets plus voisins du ciel que de la terre où se meut, comme dans son domaine naturel, la sainte héroïne de son livre : Marie de l'Incarnation.

École du P. Lallemant ou École de M. de Bernières, à quelque tradition spirituelle que la rattachent ses premières initiations, c'est bien une personnalité authentiquement originale qu'il nous révèle : « une Thérèse de chez nous sans rien d'espagnol, de flamand ou de germanique : tourangelle, française de tête et de cœur jusqu'au bout des ongles, ajouterais-je, s'il était permis de parler ainsi ». Histoire émouvante entre toutes, que celle de Marie Guyard qui, veuve de Joseph Martin, fabricant de soieries à Tours, laisse son fils, un enfant d'un an, à la garde des siens, pour répondre à l'appel de la grâce et, brisant les liens de la chair, va s'enfermer aux Ursulines de Tours, qu'elle quittera en 1639, pour se rendre au Canada, où elle achèvera, en 1672, sa vie terrestre. Histoire, si l'on peut dire, en deux personnes : en son fils Dom Claude, lui-même spirituel de haute inspiration, et personnalité notoire de l'ordre Bénédictin, s'achèvera la sublime image. Tant de lettres échangées, complétant les autobiographies précises que nous a laissées la mère et s'éclairant des témoignages et de la biographie du fils, voilà de quoi permettre de lire à livre ouvert en deux personnalités d'élite et de définir par un exemple unique le fait mystique, tel

(1) *La Conquête mystique* : Marie de l'Incarnation. *Turba magna*. Paris, Bloud et Gay, 1 vol., 529 pages.

Digitized by Google

que le révèle à un observateur pénétrant le spectacle d'une grande âme en prière.

Car tel est l'intérêt capital de ces chapitres : pour autant que notre langue commune permet de définir l'inexprimable, les aveux si lucides de Marie de l'Incarnation nous révèlent ce qu'est la « connaissance » des mystiques : non point connaissance « abstraite, conceptuelle et désespérément médiate », mais « expérience immédiate, impression, contact, sentiment de présence, intuition », tous mots qu'il convient, évidemment, de dépouiller de leur sens naturel et de revêtir d'une signification mystique : si loin que nous permet d'avancer sur les sommets mystiques le témoignage direct de cette « claire Française » à tout jamais impénétrable demeure le nuage qui dérobe aux yeux profanes « le dernier secret des Saints ».

Dans l'expérience mystique de Marie de l'Incarnation, plusieurs états. D'abord « l'agonie et la mort des puissances », « suspension » de l'intelligence et de la volonté, l'âme perdue dans un « grand abîme », où tout est « immensité, incompréhensibilité », « opération, écrit Marie de l'Incarnation, qui ne se peut expliquer, parce que l'on sait bien que l'on est dans cet abîme, mais on ne peut dire ce que c'est, parce qu'on ne le voit que comme un grand amour, dont la largeur, la hauteur et la profondeur n'ont ni bornes, ni limites ».

Puis, dans cet état de contemplation, activité et vie souterraine des puissances, « acquiescement » silencieux et profond, adhésion vivante du centre de l'âme à la présence et à l'action divines ; « connaissance », c'est-à-dire communication directe avec Dieu, adhésion de l'âme profonde, non pas aux images multiples, aux représentations morcelées et abstraites de la réalité, mais à la réalité divine elle-même. L'âme « embrasée », écrit Marie de l'Incarnation, « y voit tant de vérité, de certitude et de sainteté qu'elle n'a pas besoin de raisonnements, ni de réflexions pour en connaître davantage... parce qu'étant unie à la sacrée personne du Verbe, elle est dans la source qui lui imprime toute vérité et qui la fait vivre de ses influences... L'âme a la vie en lui et de lui d'une façon ravissante, qui se peut mieux expérimenter que dire ».

Au tour de la volonté de bénéficier de cet état « qui met (l'âme) dans une espèce de nécessité de la fidèle pratique de l'imitation de Jésus-Christ... L'âme, dans sa paix, voit *tout d'un coup* en son Jésus les vertus divines qu'il a pratiquées ; elle les voit dans un attrait très doux, qui la porte à suivre dans ses actes son divin prototype, et enfin elle ne peut et ne veut être qu'un continuel holocauste à la gloire de Dieu ».

Mais, si active et si profitable que soit cette vie souterraine, cette « suspension des puissances » ne constitue point encore par elle-même

Digitized by Google

un état parfait, et c'est la grandeur incomparable de Marie de l'Incarnation de révéler la possibilité d'états encore plus sublimes où l'union mystique ne paralyse en aucune façon les autres activités normales, où l'être humain vit une vie double : les sens et les facultés de surface restent libres de s'employer aux besognes qui les sollicitent, le centre de l'âme continuant parallélement à vivre, en contact intime avec le divin. « Ce troisième état de l'oraison passive est le plus sublime, écrit notre mystique... les sens y sont tellement libres que l'âme qui y est parvenue y peut agir sans distraction dans les emplois où sa condition l'engage. C'est un état permanent (ou, pour mieux dire, continu) où l'âme demeure calme... en sorte que rien ne la peut distraire... Si (par exemple) il faut souffrir les douleurs de la maladie, elle est comme élevée au-dessus du corps, et elle les endure comme s'il appartenait à un autre ».

Spectacle sublime, en vérité, que celui de l'humble Ursuline se livrant, avec une entière exactitude, aux occupations les plus modestes de la vie conventuelle, et brodant à la tourangelle, tandis que l'âme s'exalte et communie directement avec le divin. Tout ensemble Marthe et Marie, ne sortant jamais de son recueillement, écrit son fils, quelque dissipants que fussent ses travaux, mais, si profond que fût son recueillement, les faisant dans la perfection, « si bien qu'il semblait qu'elle eût deux âmes ». Mais, aussi, enseignement, preuve décisive, ajoute M. l'abbé Brémond, à l'encontre des partisans de Nicole et de Bossuet, « qu'en dépit de certaines apparences, la véritable vie contemplative tend à établir un ordre parfait, non seulement entre les diverses activités de l'âme, mais encore entre l'inspiration individuelle et l'autorité de l'Église.... Nul peut-être n'aura mieux démontré que la quiétude n'a rien qui doive épouvanter les amis de l'intelligence ; rien non plus, et encore moins, qui menace d'énerver la volonté ; rien qui ne ruine les folles prétentions des illuminés ».

***

La place nous manque, hélas ! pour évoquer, comme il conviendrait, tant de figures saintes auxquelles l'art prestigieux de M. l'abbé Brémond excelle à donner âme et vie. Autour de Jean de Bernières, le grand mystique laïque de la Normandie si complètement étudié par M. Souriau, voici Joan Chrysostome de Bayeux, « le véritable initiateur, l'oracle, le chef discret de toute l'école, par l'intermédiaire duquel ces mystiques, d'ailleurs très modernes, continuent le renouvellement de la tradition franciscaine », l'auteur du *Traité de la désoccupation des Créatures*, le fondateur de la *Société de la Sainte abjection* ; Boudon, l'auteur

Digitized by Google

d'un *Homme intérieur* « deux fois rebutant par le laisser-aller de la composition et la rude sublimité de sa doctrine », mais dont le succès prodigieux au XVII^e^ et au XVIII^e^ siècles suffirait à attester d'autant mieux « l'étonnante vitalité de la tradition mystique et de la religion la plus haute dans notre pays ». L'humble prêtre, en butte aux calomnies les plus noires, ne conquerra-t-il pas le monde entier par ses écrits? Sa parole, sa sainteté personnelle, en un temps où l'Europe aspire à se modeler sur notre civilisation, ne contribueront-elles pas, de par l'ascendant de sa simple vertu, à imposer à l'Allemagne, où il fera un voyage en 1685, « une vive idée de la sainteté française »?

***

Turba magna! En Flandres ou en Picardie, à Paris comme en Franche-Comté, ou en Bourgogne, en Auvergne, dans le Lyonnais, en Savoie, en Dauphiné, en Provence ou en Languedoc, une foule innombrable, une « poussière » de saints. Une centaine de pages nourries, précises, tout en raccourcis vivants, au lieu des « cinq volumes » qu'il eût fallu pour célébrer quelque quarante ou cinquante mystiques de choix. A l'Histoire littéraire de revendiquer, face à Patru et à Bouhours, Claude de la Colombière, « le parfait jésuite », le précepteur des fils de Colbert, l'ami du beau langage. A l'Histoire de Lourdes de réclamer, parmi les précurseurs de Bernadette, Benoîte Rencurel, la voyante du Laus. A l'Histoire de la médecine de s'honorer d'un saint authentique : Jacques Crétenet, frater-chirurgien à Lyon, « le Bernières et le Renty de la région lyonnaise ». Dominant cette galerie de portraits en profil perdu, enfin, un triptyque : Jeanne de Matel, Marguerite Romanet et Antoinette de Jésus : le mysticisme flamboyant et le mysticisme du silence.

Mysticisme flamboyant, « celui qu'accompagnent les prophéties, les visions, les hautes spéculations doctrinales », celui qui « prétend écrire sous la direction immédiate de l'Esprit ». Ainsi cette Jeanne de Matel à qui une illumination soudaine vient révéler l'intelligence du latin et le sens mystique de l'Écriture, puis la théologie du Verbe incarné, toute une science doctrinale dont la richesse ne peut qu'attester, estiment les contemporains, une vocation, une assistance divines et l'inspiration directe de la Sagesse éternelle, et fera l'émerveillement de son siècle. Doctrine abondante, en effet, convient M. Brémond, mais qui ne procède « d'études ni de peine », qui ne doit rien à ses lectures, à ses directeurs, aux sermons qu'elle a entendus? Inspiration véritable? Ou, plutôt « virtuosité » d'une intelligence alerte et brillante qui « paraphrase docilement » et répète la doctrine connue, et, comme

Digitized by Google

l'écrivait saint François de Sales à M^me de Chantal, « imaginations qu'il faut traiter avec un mépris doux et sérieux, et non point moqueur et dédaigneux », interprétations qui « ne sont pas hors de la capacité d'un esprit qui se complait en ses propres imaginations » ?

Et combien M. l'abbé Brémond ne lui préfère-t-il pas les mystiques du silence, cette Marguerite Romanet, par exemple, « créature exquise », vrai lyrique en prose, dont la « profondeur naïve » s'exprime au dehors en un style imagé qui « ravit comme les notes d'un angelus ou comme la fraîcheur d'une aurore » ? Ou encore, l'Ursuline Catherine Ranquet, et, surtout Antoinette de Jésus, Parisienne, disciple du P. de Condren et du P. Marin, vrai « génie spirituel » : une « Sévigné cloîtrée », la dénomme M. Brémond, tant ses lettres de direction savent laisser entrevoir, sans essayer jamais de les déformer par un vain langage, les expériences merveilleuses et le divin secret qui se cachent au plus profond de l'âme. « Pureté de l'esprit de Jésus » : en ces mots se résume la « révélation » qui, pendant la retraite de 1649, s'imposera à Antoinette avec un lumineux « discernement », et qu'elle réalisera pendant les trente dernières années de sa vie, une fois parvenue à l' « anéantissement » total de son moi en J.-C. et « ses sens et sa raison péris devant Dieu », « demeurant, écrit-elle, toujours ainsi en paix, sans raisonner où *elle* n'a que faire », « souffrant doucement et en silence », car le silence est son « partage », et elle ne peut ni ne doit « écrire ni réfléchir ».

***

Pour terminer ce mystique recueil, un chapitre imprévu : une réhabilitation du « plus fou parmi les poètes et du plus poète parmi les fous » : Desmarets de Saint-Sorlin, l'auteur des *Délices de l'esprit* (1). Qui l'eût cru ? Ces « Délires de l'esprit », comme les appelait dédaigneusement Nicole, révèlent « un théoricien humain et sûr des choses mystiques », et qui porte, très reconnaissable, l'empreinte de la Compagnie, et son apologie du Christianisme, « l'une des plus anciennes de la littérature religieuse moderne », est, en même temps : « une introduction à la vie intérieure et à la mystique et comme une sorte de *Génie du Christianisme* et de la vie intérieure ». Aucune trace d'illuminisme, rien d'efféminé. Rien de bohème non plus : « un homme de lettres et converti authentique, en qui vie intérieure et littérature se rejoignent, s'exaltent et s'unissent l'une à l'autre jusqu'à se confondre ». Autorité spirituelle reconnue et estimée, semble-t-il, des plus grands,

(1) M. l'abbé Brémond en avait déjà fait entrevoir la curieuse physionomie dans son *Humanisme dévot*.

Digitized by Google

que ne fut-il préservé par son mysticisme de la « dégradation lamentable » et des excès de zèle qui devaient faire de lui le dénonciateur et le « traqueur » attitré des Jansénistes et le bourreau de Simon Morin ! « Quelque peu gauche malgré tout dans le roman mystique, écrit, non sans bienveillance, M. l'abbé Brémond, le sieur de Saint-Sorlin excelle, sans conteste, dans le roman policier ».

***

A l'œuvre magistrale du nouvel Académicien, rattachons, en dépit de la chronologie, le livre substantiel que consacre à *Madeleine Morice* M. l'abbé P. Nicol (1).

C'est à ce « mysticisme des humbles » que M. Brémond étudiait en l'une de ses représentantes les plus attachantes : Armelle Nicolas, dans son volume sur l'*École du Père Lallemant*, que s'affilie, en effet, la « Sainte de Porcaro ». Fille du peuple, comme Armelle Nicolas, sa compatriote, comme elle aussi, simple servante, l'humble Bretonne passera sa courte vie (1736-1769) chez les La Voltais ou chez les Du Guiny, à Ploërmel ou à Porcaro, mêlant aux occupations les plus vulgaires la pratique de la plus haute spiritualité. Un sentiment profond de son démérite et de son abjection — « un tas de misères », « un fumier », aimait-elle à se nommer — la conscience toujours présente de son « néant » acceptée avec joie et reconnaissance envers Dieu ; un sentiment intense et consolant de la bonté et de la miséricorde divines — entre ces deux pôles extrêmes se meut et oscille sa vie intérieure. Des visions et des extases, attestant, dès l'âge de douze ans à peine, les grâces les plus singulières. Les communications authentiques et certaines avec les âmes du Purgatoire, des apparitions fréquentes de la Vierge conseillère et directrice, un don complet d'elle-même au Sacré-Cœur de Jésus et de Marie aboutissent, finalement, au vœu du plus parfait. Par ailleurs, des tentations furieuses, des assauts journaliers du Démon la laissent brisée dans tous ses membres et meurtrie dans sa chair. Des souffrances physiques épuisent le frêle organisme et clouent parfois la pauvre malade, des journées entières, sur son lit, sans souffle et sans vie, pareille à une morte. Et puis, ce sont des souffrances morales, le dégoût de soi-même poussé jusqu'au désir du suicide, une sorte de fausse humilité plus dangereuse que l'orgueil, des accès de doute affreux, des crises de haine et de blasphème, des tourments d'âme si violents qu'ils

(1) *Une mystique bretonne au* XVIII^e *siècle* : *Madeleine Morice*, Paris, Gabriel Beauchesne, 1923. 10 fr.

Digitized by Google

provoquent parfois sur tout le corps une sueur de sang. Ce sont enfin, les méfiances, voire les rudesses de certains directeurs. Et, au milieu de ces léthargies de trente-six heures, ou de ces épreuves plus cruelles que la mort, les miracles eucharistiques qui la consolent; une hostie se tient, au vu de tous, suspendue sur ses lèvres endormies. D'un mot, « des souffrances inexplicables du corps et de l'âme, des combats généreux contre la nature et le démon », une vue lucide sur ce qui se passe au plus profond de l'âme traduite en un langage précis surprenant chez cette fille du peuple qui n'apprit à écrire que vers trente ans, une confiance éperdue dans le Christ souffrant, autant de traits qui apparentent Madeleine Morice à ses deux modèles et patronnes de religion : Sainte Madeleine de Pazzi et sainte Thérèse.

II

Le succès que rencontre, parmi le public des lecteurs, l'*Histoire générale du mouvement janséniste depuis ses origines jusqu'à nos jours*, du très regretté Augustin Gazier, professeur honoraire à la Sorbonne (1), suffirait à attester l'intérêt qu'excitent encore les choses du Jansénisme, n'étaient les mérites incontestables qui recommandent ces deux volumes posthumes à l'attention des travailleurs. Un récit clair et vivant d'événements souvent complexes; un exposé succinct et accessible à tous des questions de doctrines les plus ardues; dans les grandes choses comme dans les petits détails, une foule de précisions nouvelles, de mises au point, voire de rectifications — Sainte-Beuve corrigé et complété par le plus rigoureux des Port-Royalistes, aidé dans son labeur érudit par la plus complète et la plus inédite bibliothèque janséniste, qui soit au monde, — voilà, n'est-il pas vrai, de quoi faire vivre et durer cette solide et minutieuse étude d'ensemble. Qu'à une science diligente et scrupuleuse s'ajoute une piété janséniste à l'abri de tout soupçon et de toute défaillance, et la plus entière et la plus loyale conviction, rien ne manque de ce qui peut recommander au respect des esprits les plus partiaux ce *nunc dimittis* du « dernier », du plus édifiant des Jansénistes.

Cet hommage légitime rendu à une œuvre qui est à la fois un acte de foi et un acte de piété, faut-il souligner ce qu'a de surprenant, pour le lecteur impartial, la définition que donne du Jansénisme M. Gazier?

De quelque nom que s'appellent les protagonistes les plus réputés de Port-Royal : Saint-Cyran, Antoine Arnauld ou Nicole, Jansénius lui-

(1) Deux volumes. Paris, Champion, 1923. 3^e éd.

Digitized by Google

même, nous déclare notre historien, vains restent tous les efforts pour découvrir en eux la moindre trace de ce fameux esprit janséniste, qualifié d'hérésie par les disciples de Loyola. Qu'est-ce à dire, sinon que l'hérésie janséniste « n'existe pas », qu'elle n'a « jamais eu de sectateurs », « qu'on ne connaît pas un ouvrage des Jansénistes qui prenne la défense des cinq propositions, au sens où les papes les ont condamnées avec raison », ou plutôt qu'elle n'existait que dans l'imagination des Jésuites intéressés à la créer de rien, ce qui revient à dire, en fin de compte, que le jansénisme n'est qu'une invention pure et simple, forgée de toutes pièces, par des adversaires intéressés ? « C'est dès le milieu du XVI^e^ siècle, trente ans avant la naissance de Jansénius, que commence véritablement le jansénisme : et peut-être n'avancerait-on pas un paradoxe insoutenable si l'on disait que son véritable père est saint Ignace de Loyola lui-même ».

Les considérants tout humains qui devaient motiver cette audacieuse machination ? La revanche à prendre de la défaite de Molina en 1588 : l'hostilité personnelle de Richelieu à l'égard de Jansénius, l'auteur du pamphlet politique *Mars Gallicus* dirigé contre son alliance avec Gustave-Adolphe ; l'échec retentissant de l'Ordre dans l'affaire de la Fréquente Communion ; le succès trop éclatant des *Petites Écoles* rivales... En regard de ces attaques dictées par les motifs les plus étrangers aux préoccupations doctrinales, une orthodoxie indiscutée, reconnue officiellement par la Papauté, l'exemple de toutes les vertus chrétiennes, la soumission la plus entière à toutes les décisions de Rome...

Est-il meilleure contre-thèse à opposer à ces affirmations d'un dogmatisme quelque peu déconcertant, que les interprétations quelque peu paradoxales, elles aussi, sans doute, mais si ingénieuses et si séduisantes, de ce dernier des anti-port-royalistes, et non le moindre : M. l'abbé Brémond lui-même, l'auteur de l'inoubliable et troublant portrait de Saint-Cyran, le psychologue — sans bienveillance — du grand Arnauld et de Nicole ? (1).

* * *

Le livre que publiait, hier, sous le nom de son fils Claude, tué glorieusement à l'ennemi, M. Henri Cochin (2), comprend deux parties :

(1) Voir son *École de Port-Royal*. On y ajoutera désormais, au point de vue doctrinal, le remarquable article *Jansénisme* récemment donné par M. Carreyre au *Dictionnaire de théologie catholique*, fasc. LX-LXI, 1924, fol. 318-529, d'où il appert que l'hérésie janséniste ne fut qu'une trop véritable réalité.

2) *Henry Arnauld, évêque d'Angers* (1597-1692), Paris, Auguste Picard, 1922.

Digitized by Google

les éléments d'une biographie d'Henry Arnauld ; un mémoire sur le rôle de l'évêque d'Angers dans les affaires jansénistes, qui valut au brillant chartiste la première place au concours de sortie de l'École, et devait lui ouvrir, toutes grandes, les portes de l'École de Rome.

Fruit de ses patientes recherches dans les bibliothèques et archives romaines, ces fragments : chapitres achevés, ou simples ébauches, complétés à l'aide des notes amassées par l'auteur, éclairent la physionomie, de l'aveu de Sainte-Beuve, « la moins distincte » du groupe de Port-Royal.

Voici, d'abord, le secrétaire du nonce Bentivoglio. Premier séjour à Rome (1621-1625), séjour d'initiation et d'observation qui permettra, un peu plus tard (1645-1648), à l'envoyé de Mazarin de servir utilement la politique du Cardinal, au milieu des difficultés les plus complexes, qu'expose avec une parfaite clarté le chapitre V, à notre avis, l'un des plus lumineux du livre. De 1625 à 1645, vie obscure à Paris, hors de tout emploi. Années consacrées surtout à l'amitié : Chapelain, Costar, le Président Barillon, l'une des victimes les plus insignes de Richelieu et de Mazarin.

C'est dire que l'abbé de Saint-Nicolas en Anjou ne fait pas mystère de ses relations avec les ennemis des cardinaux. A preuve, ce sentiment d'amitié non déguisé pour le compromettant abbé de Retz, qui, à l'époque, n'est pas encore le coadjuteur de M. de Paris, et pour de Thou et Cinq-Mars, dont la mort sera « l'une des plus grandes afflictions de sa vie ». Avec cela, circonspect dans ses propos écrits, homme d'opposition et gastoniste manifeste, mais dépourvu totalement de l'esprit de cabale, et, pour cette raison même, non moins dévoué à ses amis des partis ministériels.

Sur « l'imbroglio de Toul », détails qui renouvellent la question. Sur la Fronde angevine, chapitre fouillé, où se précise déjà la physionomie du second fils de l'avocat Arnauld, qu'éclairera définitivement l'attitude de l'évêque d'Angers dans les affaires jansénistes. Prudent, sans doute, le chef du diocèse angevin et d'abord hésitant. Avant tout, évêque, c'est-à-dire soucieux d'assurer la paix des esprits : d'où son loyalisme parfaitement monarchique, lors des troubles d'Angers, malgré ses attaches ou ses amitiés dans le camp des Frondeurs. Mais soucieux, aussi, du salut des âmes ; si, après avoir manifesté, au début des querelles jansénistes, une sage réserve, le frère des Arnauld se jette finalement dans la mêlée, avec un parfait mépris du danger, c'est que, sollicité par Antoine, il ne pourra résister aux appels ingénieux de la voix familiale. Nature droite, partant, et d'une loyauté impeccable. Si, aux heures les plus critiques de la lutte, seul il osera élever la voix (lettres au Roi (1661) et au Pape) pour défendre ce qu'il estime

Digitized by Google

une juste cause, il sera le premier, aussi, à consacrer ses efforts à la conclusion d'une juste paix, cette fois encore, de bonne foi, comme toujours démontre son biographe, à l'encontre de la légende hostile, et, là aussi, d'une parfaite droiture. S'il rend au jansénisme ce que lui imposent ses convictions et ses attaches de famille, « à aucun moment l'évêque d'Angers ne cessera d'être attaché fidélement à l'Église romaine et de reconnaître publiquement la puissance pontificale ».

L'opinion de ses diocésains ne s'y trompera point qui, loin de contredire le titre de *Saint*, que la piété de Port-Royal attachera au nom d'Henry Arnauld, honorera par les témoignages de vénération les plus touchants la mémoire du nonagénaire aveugle.

* * *

Sans sortir du jansénisme et du cercle des querelles religieuses, signalons, en terminant, aux curieux du XVIIe siècle le très intéressant volume que consacre Mgr Moïse Cagnac au *Duc de Bourgogne* (1). Étude solidement construite, fortement étayée par des textes, écrite avec une prédilection et une sympathie convainquantes. L'auteur ne dissimule aucune des faiblesses ou des défauts de son modèle et ne prétend nullement atténuer ou absoudre. Mais ce que les adversaires de Fénelon ont coutume d'imputer à l'influence du « chimérique » précepteur, Mgr Cagnac le reporte sur le gouverneur laïque du prince, le duc de Beauvilliers. Changement d'attribution qui, ajoutons-le à l'honneur de l'apologiste du duc de Bourgogne, ne fera point tort au vieux duc, et en face du séduisant archevêque de Cambrai, fait apparaître dans toute sa vertu un peu massive, le gouverneur des enfants de France.

Hubert GILLOT.

(1) Paris, de Gigord, 1922.

Digitized by Google

COMPTES RENDUS

LINA ECKENSTEIN, *A History of Sinaï*, London, Society for Promoting Christian Kuowledge, 1921. In-8° de 202 p. with maps and illustrations.

Mlle Lina Eckenstein a été l'un des collaborateurs du professeur Flinders Petrie dans son exploration du Sinaï, 1905-1906. L'illustre archéologue avait dégagé à Sarabît-el-Khadim, d'où les pharaons tiraient leurs turquoises, dans les ruines mêmes du temple d'Hathor, un sanctuaire sémitique antérieur aux Égyptiens des premières dynasties, vers 3500 av. J.-C. L'auteur est persuadée que c'est là et non au Djebel Mousa que se place le vrai Sinaï et que c'est vers ce sanctuaire que se sont dirigés les Hébreux sous la conduite de Moïse. Le dieu que les Israélites adoraient, était alors le dieu Lune : « Their God was presumably the mond-god. The word Yaweh under which the divinity now manifested himself, probably represents the moon-god as Ea or Ya under a later and more spiritualised aspect ». P. 68. Il fallait pour écrire cette énormité et bien d'autres encore la sereine ignorance de toutes les questions que soulèvent le nom et le culte de Yaweh. Mlle L. Eckenstein a essayé de retracer l'histoire de la péninsule de Sinaï depuis les premières explorations égyptiennes à la recherche de pierres précieuses jusqu'au XIXe siècle. On trouvera des détails intéressants sur les ermites du Sinaï aux débuts du monachisme, sur le Sinaï au Moyen-Age, mais en général l'érudition de l'auteur est un peu jeune, les questions importantes comme par exemple l'itinéraire des Israélites au moment de l'Exode, traitées d'une façon absolument insuffisante et la littérature française sur ce sujet complètement ignorée.

A. VINCENT.

GIUSEPPE GHEDINI, *Lettere cristiane dai papiri greci del III e IV secolo*, Milan, Société d'édition *Vita e pensiero*, 1923. In-12 de XXVIII-376 p.

Cette publication se présente modestement comme une œuvre de vulgarisation; c'est, à vrai dire, une œuvre de vulgarisation des plus sérieuses. Aux personnes qui veulent s'initier à la connaissance de l'antiquité chrétienne elle se propose de faire connaître cette source d'information si neuve et si importante que constitue la papyrologie.

Digitized by Google

Parmi les innombrables papyrus que les fouilles d'Égypte ont fait connaître et qu'ont publiés les nombreux recueils spéciaux, il en est beaucoup d'origine chrétienne; il y a tout intérêt pour les étudiants à en trouver un certain nombre rassemblés en un mince volume et copieusement expliqués et commentés. A parcourir les quarante-quatre spécimens qu'ils trouveront ici, ils ne pourront qu'être encouragés à pousser plus loin leurs investigations : et ce petit recueil leur donnera les indications utiles pour aborder avec fruit de plus volumineuses collections. Le livre s'ouvre par une introduction fort suggestive qui montre tout l'intérêt que présente l'étude de ces fragments d'apparence informe, mais qui font pénétrer si avant dans l'intimité des anciens. Viennent ensuite les diverses lettres choisies, précédée chacune d'une petite introduction historique, que suit le texte grec, la traduction italienne et le commentaire. Ce dernier, emprunté aux meilleurs scoliastes de la papyrologie, ne laisse rien à désirer. Le volume se termine par un précis de la phonétique et de la grammaire des papyrus, qui rendra de grands services; plusieurs index bien compris faciliteront le maniement du recueil. Tout est fort fort commode comme manuel d'initiation. Sans doute on pourra quereller l'auteur sur le choix qu'il a fait de tel ou tel texte; le caractère chrétien de plusieurs de ces documents est des plus incertains. Mais le lecteur est loyalement averti des doutes que soulève telle ou telle attribution et pourra se faire une conviction personnelle. Il faut regretter pourtant que le volume ne présente pas un seul fac-similé de papyrus. Les gens pressés et qui n'iront pas voir les grandes collections s'imagineront peut-être que les textes sur papyrus se lisent avec la même facilité que la belle impression grecque de ce petit volume; et ils auront dans telle ou telle lecture une confiance qu'aurait ébranlée la vue du papyrus en nature. Mais en ce temps de vie chère on ne saurait tout avoir!

E. Amann.

H. Delehaye, *Les Saints Stylites*. Bruxelles, Société des Bollandistes, et Paris, Picard, 1923. In-8° de cxcv-276 p.

Cette volumineuse étude, qui porte le n. 14 de la collection intitulée *Subsidia hagiographica*, comporte deux parties bien distinctes. La seconde est une édition critique des biographies grecques des principaux stylites. Mais on n'y trouvera pas celle du fondateur de cette forme d'ascèse. La vie de saint Syméon l'Ancien a été éditée en 1908 par M. Lietzmann avec un luxe d'érudition qui dispensait d'une nouvelle publication. Il était de même inutile de rééditer à nouveau la vie de saint Lazare le Galisiote, parue en 1910 dans le t. III des *Acta Sanc-*

Digitized by Google

torum de novembre. Restait à faire connaître la vie de saint Daniel, qui figure ici en une triple recension, celle de saint Alype, en deux recensions, celle de saint Luc. L'énorme développement qu'a pris la vie de saint Syméon le Jeune n'a pas permis de publier en entier ce texte hagiographique; on en trouvera seulement dans le présent volume des *capita selecta* qui ne remplissent pas moins de 33 pages d'un texte fort compact. De tous ces textes d'ailleurs l'éditeur ne s'est point flatté de donner une édition critique au sens absolu du mot; ce serait une entreprise singulièrement ardue et un labeur bien inutile dans la plupart des cas, que de vouloir remonter, coûte que coûte, à la forme primitive de textes qui ont été défigurés comme à plaisir par les copistes successifs; il ne faut jamais vouloir serrer de trop près les textes hagiographiques. L'essentiel est que le lecteur soit prévenu, une fois pour toutes, du caractère un peu fluide, si l'on peut dire, des textes qu'on lui fournit, et qu'il puisse trouver au bas des pages les variantes les plus importantes. A ce point de vue il sera abondamment satisfait.

La première partie du volume est remplie par une série de notices relatives tant à chacun des textes publiés dans la seconde partie, qu'aux questions plus générales que soulève l'étude de ce genre si extraordinaire d'ascèse. Une monographie très fouillée est consacrée à chacun des grands stylites qui ont eu les honneurs d'une vie détaillée. Systématiquement l'on y étudie les témoins du texte, ses sources, sa valeur, et l'on essaie, tâche ardue, d'y faire le départ entre la légende et la vérité. Quelques-uns des textes relatifs aux stylites inspirent une grande confiance. La vie de Syméon l'Ancien insérée par Théodoret dans sa φιλόθεος ἱστορία est l'œuvre d'un témoin oculaire, qui a d'autre part emprunté aux meilleures sources les détails qui complètent son expérience. Pour saint Alype nous avons également affaire avec une vie ancienne, de bon aloi, rédigée par un des moines du couvent qui s'est formé autour de la colonne de l'ascète. C'est encore le cas du discours consacré à la mémoire de Luc le stylite; l'auteur a connu le saint et son récit est souvent d'un témoin oculaire; dans les épisodes mêmes qui, par leur sujet, semblent relever des lieux communs de l'hagiographie, il est si varié et si naturel qu'on ne peut concevoir le moindre doute sur le caractère original de l'œuvre. Semblablement la vie de saint Lazare le Galisiote, écrite très peu de temps après la mort du héros, à l'aide de bons renseignements les uns personnels, les autres oraux, les autres écrits, porte la marque de l'originalité et de la vérité. Ce n'est pas à dire qu'il en faille accepter de confiance tous les détails; l'auteur est prompt à voir partout le diable; mais il n'en reste pas moins que cette vie, une des pièces les plus considérables de

Digitized by Google

l'hagiographie byzantine, est pleine d'informations de bon aloi, non seulement sur le stylite lui-même mais sur l'époque où il vécut et la contrée où il séjourna. On jugera tout autrement la vie de Syméon le Jeune, qui semble bien nous transporter dans un monde irréel; il est bien difficile d'y faire le départ entre la légende et la vérité. Visiblement nous sommes en présence d'un vaste tableau où sont réunis tous les traits dont l'imagination populaire s'est plue, pendant de longues années, à orner le portrait d'un héros.

Dans l'ensemble, on le voit, l'étude critique des documents relatifs aux stylites, permet d'accorder une suffisante créance aux narrations qu'ils nous rapportent. Pour chacun de ces héros de l'ascétisme, le P. Delehaye a pu établir avec quelque rigueur la chronologie de leur vie, leur *curriculum vitae*, les circonstances principales de leur action. Car on se tromperait si l'on se représentait les stylites comme des solitaires, qui, par leur genre de vie même, avaient perdu tout contact avec le monde. Sans doute, en s'imposant ce genre de vie, ils avaient cru peut-être échapper aux exigences de la vie en commun. Mais, en fait, les colonnes plus ou moins élevées, au sommet desquelles ils s'étaient établis, devinrent très vite pour le peuple chrétien des signes de ralliement. Que ce fût aux environs d'Antioche, comme Syméon l'Ancien, aux portes de Constantinople comme Daniel ou Luc, aux environs d'Éphèse, comme Lazare le Galisiote, un homme qui donnait à tous les passants l'extraordinaire spectacle d'une pénitence poussée à ce point, ne pouvait manquer d'attirer autour de lui des foules les unes curieuses, les autres sympathiques. Tous nos documents nous montrent les colonnes des stylites devenues des centres de pélerinages; autour de plusieurs se bâtirent progressivement des couvents. Par la force même des choses le stylite devint, partout où il s'installa, un véritable prédicateur d'ascétisme, un directeur écouté, un conseiller recherché. L'influence exercée par saint Syméon l'Ancien dépasse tout ce que nous pouvons imaginer. Le jour où Daniel le stylite descend de sa colonne pour prendre contre l'usurpateur Basilisque la défense du patriarche Acace, le basileus doit céder devant l'intervention du stylite; et quand Zénon remontera sur le trône impérial, il attribuera à l'action de l'homme de Dieu son extraordinaire rétablissement. Et si les interventions des autres stylites dans les affaires publiques furent moins retentissantes, les terribles ascètes n'ont pas laissé de jouer, partout où ils s'établirent, un rôle considérable. C'est l'intérêt du livre du P. Delehaye de présenter ainsi un tableau d'ensemble de cette activité des stylites, des conditions de leur vie, des façons diverses dont ils s'acquittaient de leur fonction de prédicateur bénévole.

Digitized by Google

Il s'en faut d'ailleurs que les stylites classés, connus et abondamment décrits par les hagiographes soient des exceptions, et l'on se demande, en fermant le volume du P. Delehaye, comment des historiens récents ont pu écrire que « ce genre de vie n'eut jamais qu'un nombre fort restreint d'imitateurs ». C'est le contraire qui est vrai. « Pendant de longs siècles, écrit le P. Delehaye, l'héroïque extravagance du grand Syméon exerça une véritable fascination sur l'esprit des ascètes orientaux; et, malgré les difficultés matérielles qu'entraîne le séjour dans un ermitage élevé au-dessus de terre, le nombre des stylites qui sont nommés dans l'histoire ecclésiastique est véritablement étonnant » (p. CXVII). C'est ce que justifie une rapide revue de tous les stylites qui sont mentionnés par l'histoire, et qui ne représentent eux-mêmes qu'une petite partie de ceux qui se sont, au cours des âges, livrés à cette rude forme de pénitence. Ajoutons que cet ascétisme a fleuri exclusivement en Orient; très dur déjà sous le ciel de la Syrie et à plus forte raison sur les rives du Bosphore, il était impraticable en Occident, où l'on ne connaît que saint Valfroi, pour avoir tenté de réaliser sous nos climats ce terrible genre de vie.

Les biographies des stylites ne posent pas seulement des problèmes historiques pleins d'intérêt. Qu'il soit permis de signaler à la sagacité des théologiens quelques-unes des questions qu'elles soulèvent. Un des épisodes les plus remarquables de la vie de Daniel le stylite est sans contredit celui de l'ordination sacerdotale que lui confère, à distance et d'ailleurs contre le gré de l'ordinant, le patriarche Acace (cf. p. LVI). Luc le stylite, qui était prêtre avant de monter sur sa colonne, ne laissait pas de pratiquer, dans sa nouvelle condition, la direction des âmes. Non seulement il donne l'absolution à ceux qui viennent en personne lui confesser leurs fautes, mais il l'envoie soit par messager, soit par lettre à ceux qui sont empêchés de venir jusqu'à lui (cf. p. CIV). Lazare le Galisiote, qui est lui aussi un confesseur très recherché, n'hésite pas à donner l'absolution à un mort, et justifie son audace par l'exemple des saints Pères (cf. p. CXIV). — Par où l'on voit que cette admirable étude du P. Delehaye se recommande à l'attention d'un très grand nombre de lecteurs.

E. AMANN.

L. HONORÉ, S. J., *Le Secret de la Confession, étude historico-canonique*. Bruges, Ch. Beyaert, 1924. In-8°, XXII-160 p.; fait partie de la collection intitulée *Museum Lessianum*, section théologique.

En quelques pages assez alertes, le P. Honoré étudie une des questions accessoires du Traité de la pénitence, celle du secret imposé au

Digitized by Google

confesseur concernant les aveux qu'il a reçus au saint tribunal. La question a été traitée au XVIIIe siècle avec abondance par E. Lochon et N. Lenglet du Fresnoy, et il ne restait rien de bien nouveau à apporter sur un sujet désormais classé. Il y avait pourtant à esquisser la courbe suivie par la doctrine relative à ce point important, à montrer comment s'est élaborée la législation fixée par le nouveau code, à jalonner les principales étapes du développement, à signaler les hésitations qui ont pesé pendant quelque temps sur plusieurs points d'une doctrine dont l'ensemble est si ferme, à montrer comment le sens chrétien avait eu définitivement raison de ces indécisions. C'est ce que l'auteur a fait avec beaucoup de netteté, et c'est peut-être cette netteté que l'on serait tenté parfois de lui reprocher. A vouloir toujours rechercher une trop grande précision, on risque de tomber dans le schématisme et de ramener à une trop grande simplicité l'infinie complexité de l'histoire. Ayant à parler du secret de la confession, l'auteur ne pouvait guère se dispenser de traiter de la pénitence publique en usage dans les premiers siècles de l'Église. Cette discipline, pour n'être pas incompatible avec un certain secret sacramentel, ne laissait pas d'amener quelque divulgation, plus ou moins volontaire des fautes que le pénitent devait publiquement expier. Le P. Honoré a donc été amené à tracer en quelques pages un tableau de la discipline pénitentielle des premiers âges. C'était une gageure et je doute que tous les lecteurs avertis soient d'avis qu'il l'ait tenue. On lui reprochera certainement d'avoir utilisé pêle-mêle et sans une discrimination suffisante des textes échelonnés sur quatre ou cinq siècles. Que dirait-on d'un historien qui pour décrire la vie chrétienne du XVIe siècle emprunterait les phrases d'un auteur du XXe? Se fondant sur certains textes, d'ailleurs susceptibles d'interprétations divergentes, le P. Honoré affirme avec force qu'il y avait dans l'antiquité *confession* publique obligatoire, au moins dans certains cas. Tout le monde ne le suivra pas sur ce terrain. C'est en fonction de cette idée qu'il résout le problème historique que constitue le geste du patriarche Nectaire supprimant à Constantinople la fonction de prêtre pénitencier. Mais il y a de cette circonstance d'autres explications d'ailleurs tout aussi difficiles. — Ces remarques ne doivent pas faire oublier l'esprit critique et vraiment scientifique dans lequel est rédigé ce petit livre. On saura gré à l'auteur d'avoir écarté d'un mot « l'histoire du martyre de saint Jean Nepomucène que l'on rencontre encore dans nombre de travaux et dans les revues les plus sérieuses, parce que le fait ne paraît pas historiquement prouvé » (p. 131).

E. Amann.

Digitized by Google

B. Leib, *Rome, Kiev et Byzance à la fin du* xi^e *siècle*, Paris, Picard, 1924. In-8° de xxxii-356 p.

Cette étude qui a pour sous-titre : *Rapports religieux des Latins et des Gréco-Russes sous le pontificat d'Urbain II (1088-1099)* se propose d'éclairer un point assez obscur de l'histoire des relations entre Rome et l'Église grecque au lendemain de l'anathème porté en 1054 par les légats de saint Léon IX contre le patriarche Michel Cérulaire. Interprétant les événements du passé avec notre mentalité d'aujourd'hui, nous sommes inclinés à croire que l'acte des envoyés pontificaux, auquel Cérulaire répondit immédiatement en anathématisant à son tour le pape et les Latins, créa d'emblée entre les deux Églises de l'Ancienne et de la Nouvelle Rome l'état d'irréductible hostilité que nous constatons dans les siècles plus rapprochés de nous. En fait, dit M. Leib, les contemporains n'eurent pas l'impression qu'un événement irréparable s'était pour lors accompli. L'aventure de Cérulaire ne leur sembla pas avoir plus d'importance que tant d'autres du même genre qui s'étaient présentées aux âges précédents. Bien des fois déjà la mésintelligence entre les deux Églises grecque et latine avait connu des paroxysmes, et avait abouti à des ruptures ouvertes. Chaque fois, plus ou moins rapidement, plus ou moins solennellement aussi, les chefs des deux Églises rivales s'étaient réconciliés, et rien n'est plus curieux, à ce point de vue, que l'étude des rapports entre Rome et Constantinople dans le siècle qui suivit l'équipée de Photius. Ce qui s'était passé au ix^e siècle pouvait encore se reproduire au xi^e. En réalité c'est ce qui faillit arriver, et l'étude de M. Leib ne se propose pas autre chose que de relever minutieusement tous les indices d'un rapprochement probable entre les deux Églises dans les dernières années du xi^e siècle. L'auteur s'est cantonné exclusivement dans la courte période du pontificat d'Urbain II (1088-1099), parce que celle-ci est particulièrement riche en événements qui mirent en contact les chrétiens des deux confessions. Mais le pontificat de Grégoire VII (1073-1085) avait déjà amené un premier rapprochement entre Rome et Byzance. Au début de son règne, Hildebrand a reçu une ambassade du basileus Michel VII ; et dès 1074 il se préoccupe de la situation critique où se trouve Constantinople serrée de près par les Sarrasins. C'est à ce grand pape qu'il faut faire honneur de l'idée de croisade que reprendra Urbain II. Malheureusement la querelle du Sacerdoce et de l'Empire va bientôt accaparer toute l'attention du pontife. Chose plus grave, elle amène Grégoire VII à favoriser dans le Sud de l'Italie le développement d'un État normand, dont les ambitions constitueront très vite une menace pour Byzance et feront dès lors échec aux tentatives d'union entre les Églises rivales. Ou je me trompe fort, ou

Digitized by Google

c'est l'idée essentielle du livre de M. Leib, que les vrais responsables de la séparation définitive entre les deux fractions de la chrétienté ce sont les princes normands du Sud de l'Italie; c'est surtout au moment de la première croisade que leurs intrigues ont créé l'état d'esprit hostile aux Latins qui se remarque à partir d'une certaine date dans les actes d'Alexis Comnène, mais cet état d'esprit avait déjà pris naissance sous le pontificat de Grégoire VII. En quoi la situation respective des deux Églises à la fin du XI^e^ siècle ressemble beaucoup à ce qu'elle sera deux cents ans plus tard. Dans les dernières décades du XIII^e^ siècle, alors que tout semble prêt pour l'union entre Rome et Constantinople, ce seront les intrigues et les ambitions du nouveau souverain de Naples, Charles d'Anjou, qui constitueront le plus sûr obstacle à un accord qui eût été gros de conséquences.

Cette thèse peut se défendre, comme toutes les thèses. Il semble pourtant qu'elle ne représente qu'un aspect de la réalité. La lutte entre Rome et Constantinople n'est pas seulement affaire de politique; elle tient à la divergence de deux conceptions ecclésiastiques qui, depuis le IV^e^ siècle, sont allées sans cesse en s'éloignant l'une de l'autre. Il serait trop long de déduire ici les raisons qui ont présidé au développement antagoniste de ces deux conceptions, mais il n'est pas inutile de faire remarquer qu'au cours des siècles les diverses tentatives d'union parties de Byzance sont venues de l'initiative du pouvoir civil et se sont heurtées aux résistances franches ou dissimulées des hauts dignitaires ecclésiastiques. Ce qui fut vrai au XV^e^ siècle et au XIII^e^, l'était déjà au XI^e^. Pour des raisons d'ordre politique le basileus voulait la paix religieuse avec l'Occident d'où il attendait un secours de plus en plus indispensable. Mais cette paix religieuse le patriarche ne la voulait pas, ou plutôt il ne l'aurait admise qu'à une condition, celle d'être considéré par les pontifes de l'Ancienne Rome comme un égal, non comme un subordonné. On reconnaîtrait peut-être au siège de Pierre une primauté d'honneur; on se résignerait de moins en moins à lui reconnaître sur l'Église grecque une primauté effective, une juridiction souveraine. Il faut regretter que M. Leib, soucieux de montrer tout ce qui rapprochait les chrétiens des deux rites ait glissé si rapidement sur ce qui les séparait. Sans aucun doute, il était du plus haut intérêt de montrer comment sur le terrain de la vie chrétienne, de la liturgie, du culte des saints, du dogme même, quoi qu'il en soit de la grosse question du *Filioque*, Grecs et Latins se considérèrent comme frères; sans doute il y avait avantage à montrer que les papes, quand ils négociaient avec le basileus se gardaient bien de mettre l'accent sur ce qui divisait et insistaient au contraire sur tout ce qui pouvait rapprocher. Mais les papes eux-même n'étaient pas

Digitized by Google

dupes de ces silences intéressés. M. Leib cite *in extenso* la lettre envoyée au basileus par Pascal II en 1112, et qui reste, dit-il, « le document le plus sûr pour établir quelle était alors la situation officielle de d'Église romaine vis-à-vis de l'Église byzantine » (p. 310). Or le pape y parle bien du zèle manifesté par le souverain pour établir l'unité dans l'Église catholique, mais il ajoute très explicitement : « Depuis des années déjà, les évêques comme le clergé de la cité impériale ont rompu avec la tradition et se sont tellement éloignés de la charité ainsi que de *l'obéissance* dues à l'Église romaine, qu'ils ne daignent plus recevoir les lettres envoyées par le Siège apostolique ni entrer en rapport avec ses apocrisiaires.... Or il faut avant tout, pour revenir à l'union, que notre frère, le patriarche de Constantinople, reconnaisse le primat et la dignité du siège apostolique, selon les décrets du religieux prince Constantin (allusion curieuse à l'apocryphe *Donation de Constantin*), ratifiés par les saints conciles, et qu'il se corrige de son obstination passée » (Jaffé, n. 6334). Rien n'est plus net, en effet, et c'est sur ce point là qu'à partir de Cérulaire on ne voit pas que les patriarches de Constantinople aient jamais cédé, j'entends volontairement et de bonne grâce. Or c'était là le point essentiel du débat entre la Vieille et la Nouvelle Rome. En bref, le conflit entre les deux chrétientés latine et grecque avait des causes trop profondes pour qu'en pussent triompher les petites ou les grandes combinaisons de la politique. Et cette remarque ne m'empêchera pas de dire quelle mine précieuse de renseignements constitue le livre de M. Leib, et l'attention qu'il mérite aussi bien de la part des théologiens que de celle des historiens (1).

E. Amann.

(1) M. Leib me permettra quelques critiques de détail : p. 92, n. 2, la résolution de l'abréviation J. H. S. X. P. S. : *Jesus hominum salvator*, *Christus patronus sanctissimus*, fera certainement sourire les paléographes ; p. 49, n. 4 : Jean Bekkos est de la fin du XIII^e^ et non de la fin du XIV^e^ siècle ; p. 94, n. 2 : pourquoi qualifier d'antipape Benoît IX et Sylvestre III ? à ce compte-là on trouverait aisément une vingtaine d'antipapes dans la liste officielle des pontifes romains ; p. 103, le Mont-Cassin n'a pas toujours été un « symbole vivant de la fidélité au pape » ; p. 324, l'étymologie donnée au mot *mandra* : monastère *mère* de toutes les maisons soumises à sa juridiction, me semble fantaisiste, voir une bonne explication du mot et de ses divers sens dans H. Delehaye. *Les saints stylistes*, p. CLXV ; d'une manière générale les références ne sont pas uniformisées, par exemple Albert d'Aix est cité Aix, p. 187, n. 2 et Alb. Aix, p. 193, n. 1 ; Geoffroi Malaterra est cité tantôt Geoffroi, tantôt Malaterra. — Enfin je crois que les canonistes resteront songeurs devant une phrase de la p. 263 : « L'anathème, lancé sur les apostats, témoigne que Siméon (patriarche grec de Jérusalem) aussi bien que les prélats grecs et latins, exercent une juridiction sur les Occidentaux ».

Digitized by Google

W. M. Lindsay, *Paleographia latina*, Part I (*St Andrews University Publications*). In-8°, 66 pages et 5 planches hors texte, Oxford, University Press, 1922. — Prix : 5 sh.

Avec ce fascicule, M. W. M. Lindsay commence la publication d'un périodique consacré à la paléographie latine et plus spécialement aux écritures antérieures au XIIe siècle. Les articles pourront être rédigés en français, en allemand, en italien aussi bien qu'en anglais. Ce premier numéro comprend un mémoire de M. Lindsay intitulé « *The letters in early Latin minuscule (till. c. 850)* », et une note de feu l'abbé P. Liebaert, « *Some early scripts of the Corbie scriptorium* ».

Le travail de M. Lindsay est de nature à rendre d'utiles services. Il y a peu de liturgistes, pour m'en tenir à une catégorie de paléographes, qui n'aient souvent été embarrassés devant un manuscrit de la fin du VIIIe siècle, ou du début du suivant, dont il aurait été fort important de pouvoir préciser la date et la provenance. Lorsque les indications textuelles font défaut, on est obligé de se rabattre sur les caractères de l'écriture, la forme des lettres, les abréviations. Les manuels de paléographie, trop généraux, sont ici de peu de secours. Les grands recueils de fac-similés ne sont pas toujours à portée. On sera alors heureux d'avoir sous la main le petit livre de M. Lindsay. Le plan adopté en rend la consultation très facile. L'auteur suit simplement l'ordre de l'alphabet. Pour chaque lettre, il énumère les diverses formes qu'il a relevées dans des manuscrits antérieurs à l'an 850. Lorsque l'abondance de la matière donne une suffisante sécurité, il ébauche un classement des différents types continentaux et insulaires. Il va de soi qu'une pareille nomenclature ne peut jamais être tenue pour complète. Mais il appartient à chacun d'ajouter à ce premier fonds, déjà riche, les faits personnellement observés en des documents datés.

Il est bien peu probable que l'on parvienne jamais à établir une classification parfaitement rigoureuse, à la fois géographique et chronologique, de toutes les variétés d'écriture qui ont immédiatement précédé la minuscule carolingienne. La présence simultanée, dans un même scriptorium, de copistes de formation et d'âge divers, l'action que pouvait, subitement, exercer un nouveau venu, l'influence des manuscrits importés d'un autre centre, les déplacements et les voyages des scribes, autant de facteurs qui interdisent de considérer les différentes écritures locales comme autant d'organismes distincts, se développant séparément en vase clos. Il y eut, entre les principaux ateliers monastiques, d'incessantes communications, provoquant des imitations, des croisements, des réactions, dont il nous sera toujours impossible de reconstituer le détail. Il est certain néanmoins que la

Digitized by Google

science paléographique a le droit d'espérer, du perfectionnement de ses méthodes, une précision relative de plus en plus assurée. Des travaux comme celui de M. Lindsay ne peuvent que contribuer à ce souhaitable progrès.

Michel ANDRIEU.

Émile MÂLE, *L'art religieux du XIII^e siècle en France. Étude sur l'iconographie du moyen-âge et sur ses sources d'inspiration.* Cinquième édition revue et corrigée, Pet. in-4°, IX-428 pages. Paris, Libr. A. Colin, 1923. Prix : 50 francs.

Cette nouvelle édition diffère fort peu de la précédente, dont il a été rendu compte ici même (1). Les seules additions que nous ayons remarquées sont les renvois à l'ouvrage récemment consacré par M. Mâle à l'art du XII^e siècle (2). Ainsi s'établit la liaison entre l'iconographie du XIII^e siècle et celle des âges antérieurs. On discerne désormais plus aisément les uns des autres, dans la sculpture des cathédrales, les motifs nouveaux et les thèmes traditionnels légués par le passé.

Qu'un livre traitant un sujet à la fois si vaste et si complexe puisse, d'édition en édition, demeurer toujours semblable à lui-même, c'est la meilleure preuve que l'auteur a su atteindre la durable vérité. Tant qu'il y aura des lecteurs pour aimer le moyen-âge et pour goûter le charme d'une évocation qui est elle-même une œuvre d'art, l'ouvrage de M. Mâle conservera la fraîcheur de l'actualité.

Michel ANDRIEU.

LÉONARD DE CARVALHO E CASTRO. *Saint Bonaventure. Le Docteur franciscain.* Paris, Beauchesne, 1924. In-8°, 242 p. Prix : 14 francs.

Dès l'origine, des dissentiments éclatèrent dans l'ordre franciscain au sujet de la science et de la pauvreté. Le P. de Carvalho e Castro entreprend de démontrer que le problème des études a reçu de saint Bonaventure une solution, théorique et pratique, parfaitement conforme à l'esprit de saint François. Il a divisé son ouvrage en trois parties : 1° le problème des études ; 2° l'idéal franciscain et la science ; 3° l'objet de la science du Frère Mineur. En voici brièvement l'ossature.

I° Saint François ne fut nullement l'ennemi de l'étude ; il y exhortait, au contraire, ses compagnons comme à un moyen de se former à la prédication (p. 16-32). Saint Bonaventure ne contredit donc pas les intentions du fondateur lorsqu'il invite le Frère Mineur à cultiver la

(1) *Revue*, II, 1922, p. 221-223.
(2) *Cf. Revue*, IV, 1924, p. 349-373.

Digitized by Google

science afin 1° de prêcher avec fruit, c'est-à-dire de distribuer à ses auditeurs non « des futilités, mais une doctrine pure et divine » ; 2° de promouvoir son propre avancement spirituel ; 3° de se conformer à l'exemple de saint François (p. 37-63). Seulement, à la différence de ce dernier saint Bonaventure dégage et accepte toutes les conclusions que comportent ces prémisses. François n'admettait qu'un petit nombre de livres et ne voulait pas que les Frères s'appellassent « Magistri ». Bonaventure condamne toute *propriété* des livres, toute ambition des honneurs inhérents à la dignité de Maître, mais il approuve l'*usage* des bibliothèques et la fréquentation des Frères dans les Universités.

II° Permise au Mineur, l'étude a pour lui des règles spéciales qui résultent de la conception franciscaine du travail. Dans la pensée de saint François, la science du Mineur doit être dépourvue des vains artifices de la rhétorique, profitable à l'avancement spirituel, conduisant au mépris du monde et à l'amour de Dieu. Cette science affective, combinaison idéale des connaissances qui ornent l'esprit et des vertus qui sont la parure de l'âme, porte un nom : c'est la théologie mystique. Or la doctrine traditionnelle, modérée, prudente de saint Bonaventure, doctrine plus sensible aux effusions de la charité qu'aux spéculations et aux subtilités, dont lui-même nous dit que le désir en est la condition, l'humilité, la porte, l'étude et l'oraison, le moyen et l'Esprit Saint, le principe (p. 89-102), ne correspond-t-elle pas de tout point au programme ébauché par le Poverello ? Ici encore saint Bonaventure expose, développe, réalise « l'idéal dont saint François n'avait esquissé que les caractères généraux ».

III° Enfin les deux saints s'accordent sur l'objet de la science pour le Mineur. D'après saint François, les Frères ne devaient étudier que l'Ecriture et la théologie : toute autre science les aurait distraits de la prière et de la prédication. Avec saint Bonaventure le programme s'élargit, mais le même esprit le pénètre. Seule la théologie mérite d'être étudiée pour elle-même, la philosophie n'a de valeur qu'autant qu'elle achemine l'homme à une meilleure intelligence de la foi ; on ne la doit étudier « qu'en passant sans s'y attarder », tant, cultivée sans mesure, elle offre de dangers.

Ainsi, conclut l'auteur, saint François et saint Bonaventure s'entendent et sur les raisons de cultiver la science, et sur son caractère et sur son objet. L'ouvrage s'achève par ces deux lignes nullement compromettantes : « Si le Poverello voulait des savants dans son Ordre, il les voulait certainement à la façon du Docteur Séraphique ». Nul n'en disconviendra ; mais quelques-uns continueront à se demander si saint François, tout en reconnaissant la nécessité de certaines études, voulait des savants dans son Ordre. Si entre saint Bonaventure et lui

Digitized by Google

on ne peut relever que « des divergences de détail, résultat d'une évolution historique qui s'imposait », n'est-il pas quelque peu surprenant que ces divergences aient suscité, parmi les franciscains, des querelles si passionnées ?

NOEL FRANQUETERRE.

André MICHEL, *Histoire de l'Art depuis les premiers temps de l'Art chrétien jusqu'à nos jours*. Tome VI, *L'Art en Europe au XVII^e siècle*. Seconde partie. Gr. in-8° p. 509 à 947; Libr. A. Colin, s. d. — Prix : 50 francs.

Dans la seconde moitié du XVII^e siècle, l'art français se sécularise de plus en plus. Même lorsqu'il se met au service de l'Église, il reste soumis à des influences qui ont ailleurs leur origine. Il serait impossible de comprendre les œuvres d'art religieux de cette époque si on les isolait, si on les séparait des œuvres purement profanes du même temps. Les unes et les autres manifestent les mêmes tendances, sont l'expression des mêmes théories, satisfont aux mêmes exigences de raisonnement et de goût. La commune atmosphère où elles furent élaborées est parfaitement décrite dans ce nouveau volume de l'*Histoire de l'Art* (1).

M. Lemonnier nous montre comment la peinture, la sculpture, l'architecture passèrent sous le contrôle direct de l'État et furent employées à la glorification de la Monarchie. Colbert organisa cet enrÂlement. Nommé en 1664 « surintendant et ordonnateur général des bâtiments, arts, tapisseries et manufactures de France », il avait sous sa direction immédiate le premier architecte et le premier peintre, lesquels régentaient à leur tour, l'un les peintres et les sculpteurs royaux, l'autre les architectes. Aux artistes ainsi hiérarchisés, il fallait

(1) L'ouvrage est ainsi divisé : *Avertissement*, par André MICHEL. Livre XX, *L'art monarchique français. L'art français dans la seconde moitié du XVII^e siècle. Généralités*, par Henry LEMONNIER. Ch. IX. *L'Architecture française dans la seconde moitié du XVII^e siècle*, par Henry LEMONNIER. Ch. X. *La peinture et les arts du dessin*, par Henry LEMONNIER. Ch. XI. *La sculpture française au XVII^e siècle*, par André MICHEL.

Livre XXI, *L'art en Angleterre et en Suisse*. Ch. XII. *L'art en Angleterre au XVII^e siècle. L'architecture*, par Paul BIVER. *La sculpture*, par Paul BIVER. *La peinture*, par Henry MARCEL. Ch. XIII. *L'art en Suisse aux XVI^e et XVII^e siècles*, par Conrad de MANDACH.

Livre XXII, *La gravure, la tapisserie, le mobilier et l'orfèvrerie au XVII^e siècle*. Ch. XIV. *La gravure*, par Conrad de MANDACH. Ch. XV. *La tapisserie et les tapis*, par Léon DESHAIRS. *Le mobilier et l'orfèvrerie*, par M^lle Elisa MAILLARD. *Conclusion*, par André MICHEL.

Digitized by Google

une doctrine officielle. On institua des Académies pour la formuler. L'Académie de peinture et de sculpture avait été fondée en 1648. Elle reçut de Colbert un minutieux règlement, que le premier peintre du roi, Charles Le Brun (1619-1690), fut chargé de faire appliquer. Avant tout, l'Académie devait être une école, avec des professeurs et des conférences. Sa principale mission était de fixer les règles du beau et de former les jeunes talents à l'exacte observation des principes. En 1666, le surintendant créa l'Académie de France à Rome, où de jeunes pensionnaires, étroitement surveillés par le directeur, devaient étudier et copier les grandes œuvres de l'Antiquité et de la Renaissance. L'Académie royale d'architecture, établie en 1671, devait être, dit Charles Blondel, « un séminaire de jeunes architectes ».

L'enseignement de ces diverses écoles avait pour dogme fondamental l'admiration indiscutée de l'antiquité, telle que l'avaient comprise et ressuscitée les Italiens. Les architectes cherchent l'inspiration dans la méditation prolongée des traités de Vignole et de Palladio. Leur activité se dépense, pour la plus grande part, à la construction d'édifices civils : l'Hôtel des Invalides, l'Observatoire, le nouveau Louvre, le Collège Mazarin, et surtout Versailles. On élève néanmoins de nouvelles églises. Entre 1670 et 1675, Daniel Gittard construit le chœur de Saint-Sulpice, le transept et une partie de la nef Pour la chapelle des Invalides, Jules-Hardouin Mansard utilise avec un rare bonheur les éléments du style créé par les Italiens. Sur une enceinte en croix grecque, il élève une coupole d'une admirable légéreté. Les courbes élancées du dôme semblent prolonger les lignes verticales de la façade, au-dessus du fronton qui surmonte les deux ordres superposés. A l'intérieur, la somptueuse décoration de bronzes, de marbres précieux, pouvait se comparer à celle des plus célèbres églises d'Italie. Les traditions du moyen-âge ne se conservent qu'en quelques villes de province : à Blois, où la cathédrale est reconstruite, après 1671, dans le style flamboyant; à Saint-Maixent ; aux Sables d'Olonne, *etc.*

Le style architectural désormais régnant faisait une large place à la peinture décorative. De vastes compositions, historiques ou allégoriques, occupèrent les murs, les plafonds, l'intérieur des coupoles. L'influence de Le Brun fut ici prédominante, du moins jusqu'à la mort de Colbert. Peintre prodigieusement fécond, il fut aussi un théoricien infatigable et contribua plus que tout autre à fixer la doctrine officielle, qui s'imposa, grâce à l'Académie, sans rencontrer de graves résistances. Tout le monde admit que l'art devait être fondé sur la raison et gouverné par elle. Pour représenter les sentiments, les « passions » de ses personnages, l'artiste n'était pas laissé aux suggestions spontanées de sa propre sensibilité. Il y avait un langage approprié, qu'il devait

Digitized by Google

apprendre et employer. Telle attitude, tel geste, tel jeu de physionomie signifiait exactement tel mouvement, telle disposition de l'âme. Toute œuvre d'art renfermait un monde d'intentions, que le spectateur avait à reconnaître, sous les symboles qui les exprimaient. Voyez Le Brun lui-même, commentant une composition de Poussin : « M. Poussin n'a fait paraître qu'un bras à chacun des anges pour faire voir que l'état de grâce n'est pas encore dans la perfection, et, si les jambes sont enlacées l'une dans l'autre et font des mouvements contraires, c'est ... que la chair convoite contre l'esprit et l'esprit contre la chair, et ces choses sont contraires l'une à l'autre ».

Le goût de l'allégorisme portait les esprits à l'étude des procédés conventionnels plutôt qu'à l'observation naïve de la nature. La nature, en effet, pour entrer dans cette idéologie, avait besoin d'être corrigée. L'art ne devait la réfléter qu'ennoblie, débarrassée de tout élément qui aurait pu paraître vulgaire ou trivial. Les arbres ne sont ni chênes ni pommiers, mais simplement arbres, arbres *in se*, n'appartenant à aucune espèce particulière. Les personnages, martyrs, bourreaux ou évêques, adolescents ou vieillards, sont tous des figurants superbes, majestueusement drapés dans d'improbables vêtements, qui semblent n'avoir d'autre but que de découvrir d'idéales anatomies. Dans un art aussi intellectuel, on recherche avant tout l'ordonnance logique, la correction des lignes, la rigueur du dessin. De là l'impression de froide uniformité que produisent aujourd'hui sur nous ces œuvres raisonnables.

La sculpture religieuse obéit aux mêmes théories. C'est surtout dans les monuments funéraires qu'on peut suivre les progrès de cet irrésistible penchant à l'allégorisme. Au lieu de simples gisants, on a désormais de pompeuses compositions, où le défunt apparaît « en action », dans une noble attitude, tandis que les Vertus, la Postérité, la Gloire ou la Patrie déplorent sa perte ou célèbrent silencieusement ses mérites par une convenable gesticulation. Le tout est généralement couronné, à la fin du siècle, par une figure ailée qui plane au-dessus du tombeau.

En Angleterre, l'architecture religieuse révèle plusieurs tendances opposées. Après l'incendie de 1666, on reconstruisit, à Londres, une foule d'églises. L'architecte le plus célèbre était Sir Christopher Wren, qui réédifia Saint-Paul. Bien que destinée au culte anglican, la nouvelle cathédrale reproduisit, assez maladroitement il est vrai, les principales dispositions de Saint-Pierre de Rome. De 1672 à 1686, Wren éleva une cinquantaine d'autres églises. Les unes sont fidèles au style catholique, italien ou gothique, tandis que les autres inaugurent un genre mieux adapté à la liturgie protestante. Ces grandes

Digitized by Google

salles vides, garnies fréquemment de tribunes semi-circulaires, demeurèrent en faveur jusqu'au milieu du XIXe siècle.

Les tapisseries du XVIIe siècle sont justement célèbres. Nombre d'entre elles présentaient des sujets religieux, dans le même goût que les peintures contemporaines. Le chapitre qui leur est consacré est plein de renseignements précis et montre la part que prirent au développement de cet art les grands peintres du siècle.

Comme pour les précédents volumes, l'illustration est abondante et soignée. Il n'y a presque pas de page où une gravure bien choisie ne vienne éclairer le texte et augmenter le charme d'une lecture que le talent des auteurs suffirait d'ailleurs à rendre des plus attrayantes.

Michel ANDRIEU.

1. — FILLEAU DE LA CHAISE, *Discours sur les Pensées de M. Pascal.* Introduction et notes de V. Giraud, Paris, Bossard, 1923. In-12, 205 p. — 2. J. VIDGRAIN, *Le Christianisme dans la Philosophie de Malebranche*, Paris, Alcan, 1923. In-8°, 476 p. — 3. *Fragments philosophiques inédits et Correspondance*, Paris, Alcan. In-8°, 120 p. — 4. GEORGES DUMAS, *Traité de Psychologie*, t. I, Paris, Alcan, 1923. In-8°, I-XIV, 964 p.

1. — Le directeur de *la Collection des Chefs-d'œuvre méconnus* a chargé V. Giraud d'y publier le *Discours sur les Pensées de Pascal* attribué à Filleau de la Chaise et les divers textes « susceptibles de nous éclairer » sinon sur le plan, Pascal ne l'avait sans doute pas encore arrêté lorsqu'il mourut, du moins sur le dessein qu'il nourrissait en se proposant d'écrire une *Apologie de la Religion.* On ne pouvait mieux choisir. Un commerce de plus de trente années avec le grand écrivain ne donnait-il pas toute compétence à V. Giraud pour mener ce travail à bonne fin ?

L'ouvrage contient cinq opuscules : la *Préface de Port-Royal* ; un *Fragment de la Vie* par Mme Périer où elle résume, à sa manière, le livre projeté ; le *Traité sur les Espèces de Démonstration* où l'on indique quelles sortes de preuves sont de mise dans la défense de la Religion ; *le Discours sur les Preuves des Livres de Moïse* où l'on développe un de ces arguments ; enfin le *Discours sur les Pensées* qui, en raison de son importance, prend place en tête du volume et lui donne son titre.

Ce Discours nous offre, en effet, « la restitution la plus précise, la plus intelligente et la plus complète » du dessein conçu par l'auteur des Pensées (p. 1). On en connaît la substance. « Si Dieu a laissé de ses traces dans tous ses ouvrages .. nous les trouverons bien plutôt en nous-mêmes que dans les choses extérieures qui ne nous parlent point » et dont nous ignorons « le fond et la nature » (p. 35). Que l'homme s'examine donc une bonne fois, et il se connaîtra vite comme

Digitized by Google

un « monstrueux assemblage de parties incompatibles ». Il cherche la vérité, la vérité le fuit ; il aspire au bonheur, nul des biens qu'il connaît ne lui apporte la félicité ; il se sent fait pour le bien, la vertu, la justice, et il est emporté par des mouvements qu'il condamne (p. 40-41). Tous les contrastes semblent avoir pris rendez-vous dans sa nature. Les Philosophes ont bien essayé d'expliquer l'alliage de tant de grandeur à un tel abîme de misères. Mais que valent leurs doctrines ? Les uns doutent de tout ; d'autres font l'homme « tout méprisable malgré l'instinct qui l'élève » ; d'autres le font « tout grand » en dépit de sa bassesse. Leurs théories contredisent si manifestement les faits que chacun trouve « en soi de quoi les démentir » (p. 42-43).

Il existe, en dehors des philosophies, des doctrines qui se donnent pour des solutions de cet angoissant problème. Ce sont les religions. A dire vrai la plupart sont si dénuées de preuves, si charnelles, si grossières que rien ne témoigne mieux des extravagances de la raison (p. 44). Mais tandis que l'homme considère cette bizarre variété de mœurs et de croyances, voici que lui apparaît un peuple séparé de tous les autres « par quantité de circonstances merveilleuses et uniques ». Il apprend de ce peuple que l'homme fut créé à l'image de Dieu dans un état d'innocence et pourvu de toutes sortes de perfections, qu'il se révolta contre son créateur, qu'en raison de sa faute il fut déchu de son état et ses descendants avec lui, que Dieu lui promit un Libérateur et que ce Libérateur est venu. Voilà une explication plausible de la nature de l'homme. Elle explique l'instinct qui l'élève : l'homme déchu « a gardé le sentiment obscur de sa première grandeur (p. 58) ; elle rend compte de sa misère par l'héritage du péché ; elle le réconforte enfin : la venue du Libérateur lui permet de se rétablir en son premier état.

Toutefois l'homme ne peut hasarder sa vie sur une hypothèse, si séduisante qu'elle paraisse. Il a droit de demander ses titres de créance à cette admirable religion (p. 47). « La plus grande de toutes les autorités » pour persuader les hommes est « celle des miracles et des prophéties » (p. 62). Or Jésus a été prophétisé. Des livres tout dignes de foi et que confirme l'attitude de toute une nation nous font voir la promesse d'abord obscure d'un Libérateur s'éclaircissant peu à peu d'Abraham à Jacob, de Jacob à David et de David aux Prophètes ; ils nous présentent comme un tableau de la figure du Messie auquel, dans toute la suite des temps, différents peintres viennent donner leur coup de pinceau (p. 75-76). Et après une attente de quatre mille ans, Jésus paraît qui, dans sa naissance, dans sa vie, dans sa mort, réalise l'expérience dont tout ce peuple juif avait vécu. Des livres, non moins dignes de foi, nous rapportent que Jésus s'est déclaré Dieu, que, pour

Digitized by Google

confirmer la vérité de sa parole, il a commandé à la mer, aux vents, à la mort, aux démons, qu'il a lu dans l'esprit de ceux qui lui parlaient, prédit sa mort et sa résurrection et finalement est sorti vivant du tombeau (p. 77-89). Si, après avoir connu ces merveilles du christianisme, certaines gens ne croient point, ce n'est pas « le manque de preuves », (il ne leur en faut pas tant pour affirmer que César a vécu), « c'est la négligence à s'éclaircir et la dureté du cœur » qui les arrêtent (p. 94). Aussi les écrits de Pascal, quand même il les eût achevés, ne les auraient-ils point tirés de leur assoupissement. Ceux-ci s'appliquent « aux recherches de l'esprit ou à l'étude de la nature » ; ceux-là « donnent toute leur vie aux affaires, aux plaisirs, à la vanité ». Comment seraient-ils touchés par des considérations si étrangères à leurs pensées coutumières ? (p. 95 et ss).

Ce n'est pas ici le lieu de rechercher ce que les apologistes peuvent emprunter à ces considérations ; constatons seulement avec quel art Pascal aurait combiné ce que les théologiens appellent les marques immanentes et extérieures de la Révélation.

2. — Ami de Port-Royal, Pascal dut subir l'influence de celui des Pères qu'on y préférait à tous les autres : Augustin. Une autre compagnie, l'Oratoire, tenait également l'évêque d'Hippone en particulière estime. Bérulle lui vouait « une profonde vénération ». Thomassin se déclarait son disciple. Le P. André Martin croyait retrouver, en ses écrits, l'automatisme cartésien, l'origine divine des idées ; l'accord, l'intime union de la raison avec la foi (p. 18-23). Lors donc que le *Traité de l'Homme* découvrit à Malebranche sa vocation de philosophe que les leçons de son maître Rouillard ne lui avaient point révélée (p. 3), il se trouva comme porté par son milieu à philosopher en chrétien. L'ouvrage de M. G. Vidgrain, le *Christianisme dans la Philosophie de Malebranche*, a pour objet de déterminer le rôle tenu par le dogme dans l'ensemble de son système. Bien que la foi et la raison diffèrent, n'ayant pas même objet et pratiquant l'une, la méthode d'autorité l'autre, la démonstration (p. 34-42), leur union n'en est pas moins requise dans la recherche du vrai. La foi a besoin de la raison. Elle lui doit, en premier lieu, de pouvoir naître ; nous ne croirions pas si nous ne savions que Dieu existe et qu'il n'est pas trompeur. Elle lui doit ensuite de découvrir le sens caché des Écritures, de s'élever à l'intelligence du dogme, de le prouver, enfin, par de nouveaux arguments (p. 42-65). Car — et c'est ce qui rend son apologétique si singulière — non content d'appuyer les dogmes à un solide fondement historique, en établissant, à sa manière, la perpétuité de la foi (p. 121-140), Malebranche entreprend de montrer qu'ils sont « des suites nécessaires » des principes démontrés en philosophie

Digitized by Google

(p. 44, n. 1, 95-98). S'il est une vérité dont les philosophes se tiennent pour assurés, c'est que Dieu est infini et le monde fini. Mais « Dieu ne saurait agir que selon ce qu'il est ». « Quelque grand, quelque parfait qu'il puisse être », un univers fini « est indigne de lui ». « Impossible de comprendre l'initiative créatrice à moins de supposer qu'une personne divine, unie à la créature, a tiré le monde » de son état profane » et a permis à Dieu de s'y complaire. Seul le Christianisme enseigne ce mystère; en lui réside la vérité (p. 98-115). D'autre part, l'homme, bien que corrompu, se sent tourmenté par un indestructible besoin de rénovation morale. Son désir du bien et son impuissance à l'accomplir, l'horreur qu'il ressent à l'égard de Dieu dont il admire cependant la sagesse, constituent un désordre dont un Être infiniment parfait ne contient point le principe. Il y a donc eu déchéance ; il doit y avoir réparation. Le Réparateur ne saurait être un ange, car — nouveau et plus grave désordre — l'homme partagerait, à juste titre cette fois, son amour entre la créature et Dieu. Et voilà la raison conduite, par un deuxième chemin, au dogme de l'Incarnation du Verbe imposé par la foi (p. 115-120). En retour la Foi apporte à la raison un complément de lumières et la sauve de problèmes qui la tenaient en échec Par le dogme du péché dont les hommes portent le lourd héritage, elle lui permet — on vient de le voir — de déchiffrer l'angoissante énigme de leur nature (p. 179-198). La réalité des choses matérielles, dont l'argument de Descartes — Dieu me tromperait s'il n'y avait pas de corps — ne prouve point l'existence, trouve en elle un sûr garant (p. 140-145). Enfin le philosophe, éclairé de sa lumière, ne doute plus que les bêtes soient de pures machines, puisqu'en leur attribuant une âme il ruinerait le dogme de l'immortalité (p. 171-179). La raison ne se sépare donc pas de la foi, ni la foi de la raison. « La religion (chrétienne), conclut Malebranche, c'est la vraie philosophie ». Centre du christianisme, le dogme de la Trinité va devenir le centre de son système. Il en fera sortir ses deux théories fondamentales : la Vision en Dieu et l'Occasionalisme.

Le Verbe est la Sagesse de Dieu. En lui résident les vérités éternelles. Immuables et nécessaires comment pourraient-elles appartenir à des êtres particuliers et contingents ? Nous ne connaîtrions donc jamais la vérité si Dieu ne se donnait, en quelque sorte, en pâture à nos entendements finis. Nous croyons tirer de nous-mêmes les idées, nous nous imaginons former de notre substance le monde intelligible. Illusion. Nous voyons tout en Dieu. Dieu est l'objet unique, immédiat de nos intelligences ; notre seul moyen de connaître consiste à recevoir l'enseignement du Maître qui, à la fois Verbe et Raison, parle à l'âme attentive dans le silence des passions et des sens (p. 205-237).

Digitized by Google

Comme il n'existe qu'une Raison, celle du Verbe, ainsi n'existe-t-il qu'une Puissance, celle du Père. Les hommes ne sauraient rien connaître si Dieu ne les illumine ; ils ne peuvent non plus rien sentir si Dieu ne les modifie, rien vouloir s'il ne les meut vers Lui. La Bible l'enseigne, la raison, aidée par la foi, le démontre. Les corps n'agissent point les uns sur les autres : rien dans l'étendue n'implique une force motrice. Les esprits n'ont pas plus d'efficace : la puissance causale suppose la connaissance de tout l'ordre de la nature. Or cette connaissance n'appartient qu'à Dieu. D'ailleurs un joueur de gobelets tout à fait ignorant ne remue-t-il pas son bras aussi savamment que le plus habile anatomiste ? Dieu fait donc tout dans l'univers. Et par là s'effondre la raison la plus générale de l'impiété. N'est-ce pas la croyance au pouvoir des créatures qui a porté les hommes à se tailler des dieux dans tous les êtres du monde (p. 238-267).

Quand le philosophe a compris la perpétuelle collaboration de la raison et de la foi, quand il sait comment Dieu est l'unique lumière des intelligences, la cause unique de tout ce qui arrive dans le monde, il ne s'attache plus qu'à Lui seul, il abaisse devant Lui sa faiblesse. La doctrine s'achève dans le mysticisme. « Non, Seigneur, s'écrie Malebranche, la seule puissance qui donne l'être et le mouvement aux corps et aux esprits ne réside qu'en vous. Toutes les créatures sont impuissantes, je ne les crains point, je ne les aime point. Soyez l'unique objet de mes pensées et des mouvements de mon cœur ». Ainsi, remarque justement M. Vidgrain, la théorie du philosophe rejoint la conception que le prêtre s'était faite de la vie, lorsqu'à l'Oratoire il méditait « dans l'obscurité mystérieuse de sa cellule aux volets clos » (p. 266). Dans un dernier chapitre, l'auteur montre tout ce qu'il entre de raison dans ce mysticisme ; il en décrit les procédés, l'ascétisme et l'oraison ; enfin il expose les vues de l'Oratorien sur cette union de l'âme avec Dieu et sur son achèvement dans la vie future où « la version très claire et très distincte de substance divine », refusée en ce bas monde, comblera l'homme d'un bonheur sans mélange (p. 341-409).

Très averti des parentés intellectuelles de Malebranche et de l'influence exercée en lui par l'homme sur le philosophe, M. Vidgrain s'exprime dans la langue des « honnêtes gens » : on le comprend. Cette qualité a son prix, étant devenue quelque peu rare parmi les philosophes. Cependant, il faut l'avouer, on a quelque peine à le suivre. Son livre, divisé en menus paragraphes de vingt, de dix ou même de cinq lignes, laisse, à tort ou à raison, l'impression d'une pensée qui n'arrive pas à se saisir pleinement. A propos de chaque point de doctrine, à l'occasion de chaque détail, l'auteur se croit

Digitized by Google

obligé d'indiquer à quelles sources Malebranche a puisé et quelles critiques il souleva. On eût préféré qu'il s'installât, si l'on peut dire, au cœur du système pour le voir ensuite se développer comme à la façon d'un germe. Peut-être est-ce sa méthode qui l'a conduit à ce que l'on pourrait appeler son interprétation éclectique de Malebranche. D'après l'opinion communément reçue, Malebranche dérive de Descartes, il le continue, il se meut sur la même ligne que lui. Dans un récent article (1), Maurice Blondel insistait, au contraire, sur « l'opposition foncière et totale » des deux philosophes. Tout système, remarquait-il, comprend deux éléments : les matériaux, les conceptions communicables d'esprit à esprit que son auteur utilise et qui constituent le « mobilier de sa pensée », et l'attitude de tout l'être spirituel, la façon personnelle d'envisager les choses qui informe, anime ces matériaux, en opère la synthèse. Si Malebranche dépend, en grande partie, de Descartes, par les conceptions qu'il manie, au deuxième point de vue — après tout le plus essentiel parce que source de toute originalité — il le « contredit ». Descartes ne poursuit qu'un but : rendre l'homme « maître et possesseur de la nature ». Il ne cherche dans la connaissance même de Dieu qu'un moyen d'asseoir sa physique, d'étendre l'emprise humaine sur les choses. Malebranche demande à la philosophie d'acheminer les âmes à Dieu, de les conduire au salut. L'un s'adosse à Dieu pour aller au monde, l'autre se détourne du monde pour trouver Dieu Le premier est un chrétien qui, sans l'exclure ou le renier, oublie son christianisme ou du moins n'en fait pas état, qui enferme théologie et philosophie chacune en son domaine. Le second est un chrétien qui cherche dans la philosophie l'intelligence et même la preuve de sa foi, qui les unit et peut-être les identifie. Dès lors qu'il emprunte à Descartes tant de matériaux qu'il voudra, il transformera tout par l'infusion d'un esprit nouveau. Parlant le même langage, usant des mêmes formules, il aura des conceptions opposées. Les vérités nécessaires, décrets souverainement libres de la divinité dans la doctrine de son maître, deviendront consubstantielles à Dieu. L'étendue cessera de résider en Lui exclusivement comme dans sa cause éminente, elle se confondra, sous sa forme intelligible, avec son immensité. L'évidence signifiera l'illumination des hommes par le Verbe. Pour conquérir la vérité — si ce mot de conquérir garde encore un sens dans le système — on ne sera plus tenu de livrer des batailles ; il suffira de s'offrir à l'enseignement du maître dans le silence des sens et le calme des passions. M. Vidgrain ne nie pas expressément cette opposition radicale des deux philoso-

(1) *Revue de métaphysique et de morale*, janvier 1916, p. 1-26.

Digitized by Google

phies (p. 412); mais il croit nécessaire d'apporter un correctif à l'interprétation de M. Blondel. A l'entendre Malebranche « accommode » le Cartésianisme à la théologie chrétienne, et, en réunissant ainsi ce que Descartes séparait, il satisfait à l'un de ses désirs (p. 79). Les deux textes auxquels M. Vidgrain se réfère semblent, au premier abord, lui donner raison. « Il n'y aura, écrivait Descartes à Mersenne, aucune difficulté d'accommoder la théologie à ma façon de philosopher », et il laisse entendre à son correspondant qu'il ne serait pas fâché de le lui voir faire. Mais ces deux textes sont les seuls que l'on puisse alléguer et peut-être n'ont-ils pas le sens qu'on leur prête. Dans l'Examen du Placard de Régius (1), Descartes proteste énergiquement contre la prétention de résoudre des problèmes de philosophie par des arguments tirés de la foi et d'établir les vérités de la religion par « des arguments tirés de la seule philosophie ». Pouvait-il d'avance condamner, en termes plus explicites, l'attitude adoptée par Malebranche et tout l'esprit de son système? Il faut donc admettre ou que le philosophe s'est contredit ou que, dans sa lettre à Mersenne, l'expression « accommoder » signifie simplement l'absence d'une incompatibilité quelconque entre la religion et la philosophie, ce dont il se déclare d'ailleurs convaincu dans l'Examen du Placard. Ce ne sont pas des déclarations de Descartes qui ont suggéré à Malebranche l'attitude qu'il a prise, c'est au contraire la conception qu'il s'était faite de la philosophie qui le conduisit à les interpréter de la sorte. Il a tiré Descartes à lui parce qu'ayant, en vertu de sa formation oratorienne, uni la foi et la raison, il ne comprenait point qu'on les pût séparer.

Une dernière remarque, M. Vidgrain définit avec Dumas le mysticisme « l'amour exclusif de Dieu » (p. 343, 364). La formule est, pour le moins, contestable. Un mystique, Ruysbroeck, n'a-t-il pas écrit ces fortes paroles : « Fussiez-vous ravi en extase, si l'on vous annonce qu'un malade a besoin d'un bouillon chaud, descendez du ciel sur la terre et faites chauffer le bouillon »? Pénétré de cette idée que Dieu a aimé le monde jusqu'à lui donner son Fils unique, le mystique chrétien ne s'en tiendra jamais, dans ses rapports avec ses semblables, à « une froide bienveillance qui ne lie pas les cœurs. »

3. M. Vidgrain a eu l'heureuse fortune de retrouver aux archives de Honfleur quelques-uns de ces papiers dont le testament de Malebranche ordonnait la destruction. Il les publie sous ce titre : *Fragments inédits et Correspondance*. On y trouvera des remarques intéressantes

(1) *Œuvres*, éd. Adam et Tannery, t. VIII, p. 344; éd. Garnier, t. IV, p. 79-80.

Digitized by Google

sur les rapports du dogme et de la raison (p. 14, 15, 19), sur l'amour des créatures (p. 24), sur les causes secondes (p. 20, 29), sur les rapports du philosophe avec Bossuet à qui le traité de la nature et de la grâce avait fort déplu. Des notes nombreuses et d'une grande richesse d'information renseignent le lecteur sur les événements et les personnages auxquels il est fait allusion. Toutefois M. Vidgrain donne parfois couleur de certitude à ce qui n'est que probabilité. Ainsi attribue-t-il, sans la moindre restriction, le Discours sur les Pensées à Filleau de la Chaise (p. 49). Adhuc sub judice lis est.

4. Par ses analyses des phénomènes intérieurs, Malebranche fut, avec Descartes, l'un des précurseurs de la psychologie physiologique. Maints chercheurs se sont engagés, à la suite de ces philosophes, dans la voie qu'ils avaient ouverte. Il n'est pas un coin de la vie mentale que les psychologues modernes n'aient exploré. Les monographies, les mémoires se multiplient de jour en jour, et, comme, accaparé par ses recherches de détail, chacun s'érige en seigneur et maître dans sa spécialité, la psychologie se présente dans un état d'anarchie qu'eût déploré Auguste Comte. Le besoin se faisait donc sentir sinon d'une synthèse, qui n'est peut-être pas possible encore, du moins d'une sorte « d'encyclopédie psychologique » où seraient consignés les résultats acquis. M. Dumas a résolu de combler cette lacune par la publication d'un traité de psychologie en deux gros volumes. Ribot avait suggéré l'idée de ce travail (p. XIII). Il en écrivit la Préface. Afin d'aboutir en un temps relativement court et parce que le psychologue le plus instruit n'est pas apte à traiter toutes les parties de la science avec un égal succcès, M. Dumas a réparti la tâche entre vingt-cinq collaborateurs. L'analyse d'un ouvrage aussi volumineux excéderait les limites d'un simple compte rendu. On ne peut qu'en indiquer l'esprit, signaler les principaux chapitres.

Les auteurs du traité se proposent « l'étude exclusive des phénomènes de l'esprit suivant la méthode des sciences naturelles et indépendamment de toute hypothèse métaphysique ». Ils n'entendent point disserter sur l'existence et la nature de l'âme ; ils veulent décrire les faits, les classer, rechercher leurs lois et leurs conditions d'existence, rien de plus. Leur psychologie ne sera donc ni spiritualiste ni matérialiste — ces épithètes n'offrent aucun sens dès lors qu'on s'interdit toute hypothèse sur la « nature dernière » des phénomènes mentaux ; elle sera expérimentale, scientifique. Dût cette façon d'entendre l'analyse de la vie intérieure conduire à négliger tout un aspect de l'homme, elle offre du moins l'avantage de sérier les problèmes. Les faits ne changent évidemment pas de nature, quelque conception que l'on se fasse de leur principe. Qu'on réduise ou non

Digitized by Google

l'esprit à la matière, le souvenir demeure un souvenir, l'idée, une idée, le raisonnement, un raisonnement. On peut toujours les décrire, noter leurs caractères et, en définitive, toute métaphysique qui ambitionnera de n'être pas pure chimère, prendra nécessairement les données et les résultats de cette analyse pour point d'appui et pour instrument de contrôle. Rien donc de plus légitime que les points de vue adoptés dans cet ouvrage. Le malheur est que les collaborateurs de M. Dumas ne s'y tiennent pas toujours strictement. A quoi bon, pour ne citer que quelques exemples, déclarer insolubles et dépourvus de signification les problèmes concernant l'unité, l'identité, la liberté, l'immortalité de l'âme, quand on a pris le parti d'éviter toute question d'ordre métaphysique? (p. 28). N'a-t-on pas également une idée de derrière la tête lorsqu'on affirme, entre l'homme et les singes anthropoïdes, « une correspondance qui se prolonge jusque dans le détail » (p. 59)? Le même rédacteur montre-t-il une bien grande exigence en fait de preuve en concluant du fait qu'une pie ravit à un chat le morceau de chair qu'il tient entre ses griffes à une identité de nature entre la vie psychique de l'homme et celle des animaux (p. 63)? Maints physiologistes, et non des moindres, ont accoutumé leurs lecteurs à plus de sens critique. Heureusement les collaborateurs de M. Dumas se montrent, en règle générale, plus réservés. Ils se donnent bien garde de confondre les phénomènes psychologiques et les phénomènes cérébraux ; ils n'admettent même pas, entre ces deux séries de faits, un parallélisme tel qu'elles se correspondraient terme à terme. Une comparaison, fort juste, leur paraît exprimer les rapports « du physique au mental », celle d'une courbe à son équation (p. 26). Dans son excellent chapitre sur les sensations, M. Bourdon va jusqu'à regretter de postuler l'existence du monde extérieur afin de rendre son exposé plus facile. C'est pousser un peu loin le scrupule. Ni le physicien, ni le biologiste n'estiment que la rigueur scientifique les obligent à mettre en doute les données du sens commun.

Après une introduction consacrée à l'étude des méthodes employées en psychologie et des considérations d'inégal intérêt sur les rapports de l'intelligence et du cerveau, le système nerveux, le « problème biologique » de la conscience conçue comme un « moyen d'adaptation aux réalités ambiantes », l'ouvrage se continue par « un tableau de la vie de l'esprit ». On étudie d'abord les opérations les plus simples, c'est-à-dire les reflexes, les mouvements volontaires, les sensations, les états affectifs, les images qui sont « les éléments de la vie mentale » (L. I et II). Le livre III porte sur les « associations sensitivomotrices », entendez par là les fonctions qui mettent en jeu divers appareils sensitifs et moteurs ne leur appartenant pas en propre. L'orientation,

Digitized by Google

l'équilibre, l'expression des émotions, le langage rentrent dans ce groupe. Vient ensuite l'examen des fonctions générales d'organisation qui comprennent l'habitude, la mémoire, l'association des idées, l'attention et enfin « la fonction du réel » sous le nom de tension psychologique.

Ce dernier chapitre est l'œuvre de P. Janet. Il contient un résumé de ses recherches. Ceux qui ont à conduire les hommes ou à traiter les malades y trouveront des indications précieuses, et les psychologues, le principe d'une classification peut-être plus rationnelle des fonctions mentales. Lorsqu'en effet on a vu ces fonctions disparaître régulièrement les unes après les autres sous les atteintes de la maladie, on est en droit de considérer comme supérieures celles qui deviennent d'abord inaccessibles au malade et comme inférieures celles qui restent à sa disposition. Or on constate que certaines formes du raisonnement, passées à l'état d'habitude, doivent exiger beaucoup moins de puissance mentale que l'aptitude à s'adapter à une situation donnée. Un comptable tient fort bien ses livres, un professeur fait correctement son cours ; nul ne soupçonne que leur puissance mentale est atteinte. Survienne un accident imprévu, ils ne savent y faire face ; ils calculent, ils raisonnent, mais ils n'ont plus le « sens du réel ». Le sens du réel doit donc être rangé parmi les opérations qui imposent une concentration plus forte à une plus grande masse de matériaux. De là l'explication de certains faits et des conséquences pratiques. Les opérations les plus simples étant aussi les plus faciles, on comprend qu'une jeune fille, bonne pianiste, joue tout de travers en public ; elle doit tenir compte de la présence des auditeurs, de leurs sentiments, de leurs chuchotements. Pour la même raison un malade « capable d'une action quand il est seul en devient incapable quand on le regarde, le surveille, le commande et partant quand on l'aide. » Les éducateurs feront bien de se souvenir de cette loi psychologique. Que d'élèves n'aboutissent à rien parce qu'ils ont, comme ils disent, le maître continuellement sur le dos !

Quelques chapitres méritent encore une mention spéciale. Ils ont pour objet des sensations, l'association des idées, l'expression des émotions que Dumas explique par des raisons d'ordre mécanique et social les images, nettement distinguées des concepts par des raisons empruntées surtout aux travaux de Binet. Signalons enfin l'étude sur la passion qui témoigne d'une grande maîtrise de pensée. La passion a pour cause première et fondamentale le tempérament de l'individu ; elle y est inscrite, préformée. Si on ne naît pas passionné, on naît du moins marqué pour la passion. Le milieu social, c'est-à-dire l'entraînement, l'exemple, un évènement parfois futile la fait éclater ou se

Digitized by Google

développer peu à peu. Aussi y découvre-t-on deux éléments : un élément éternel qui forme le fond, un élément variable qui sert comme d'enveloppe au premier et qu'on nomme les « mœurs ». Lorsque des circonstances favorables lui ont permis d'éclore, l'équilibre des tendances se rompt, un sentiment s'installe à demeure dans l'âme de l'individu, chasse tous les autres, condamne à dépérir tout ce qui lui fait obstacle. Cependant la passion ne fait pas que détruire. Elle organise, construit à sa façon ; « elle s'empare d'éléments étrangers, les incorpore, en fait sa substance ». Le passionné tire parti des circonstances, des personnes, de leurs défauts, de leurs qualités. Il fait, de deux façons, tout servir à ses desseins. S'il se meut dans le rêve, il interprète les événements, les attitudes, les paroles dans le sens de ses désirs ou de ses appréhensions. S'il est tourné vers l'action, il dispose tout en vue du succès. La passion ne bannit pas, à strictement parler, la raison : elle l'asservit soit qu'elle lui demande des sophismes pour se justifier, soit qu'elle en attende les moyens de parvenir à son but. « L'ambitieux dresse son plan et comme un habile général le modifie au gré des circonstances. » Très clairvoyante dans ce double office, la raison du passionné est bornée à l'égard de tout le reste. L'amoureux ne voit pas qu'on l'observe, l'avare est seul à ne pas se rendre compte du ridicule, de l'odieux de sa conduite. Comment le pourraient-ils ? Leur siège est fait ; ils se tiennent pour certains de posséder la vérité ; il ne leur reste plus qu'à recourir à toutes sortes d'arguments pour la démontrer à autrui. « Au point de vue intellectuel la passion c'est la raison prévenue ». « Elle est donc à la fois déraisonnable et logique et elle est d'autant plus déraisonnable qu'elle est plus logique, qu'elle forme plus loin le raisonnement en partant de son idée fixe ou de sa marotte. » On ne saurait mieux dire.

Ce rapide aperçu donnera une idée bien imparfaite de cette « encyclopédie psychologique », pleine de renseignements, mais aussi, par endroits, quelque peu touffue. Certains problèmes, par exemple celui des rapports de l'intelligence et du cerveau, auraient gagné à être posés en termes plus précis. On discutera telles ou telles conclusions. L'ouvrage n'en constitue pas moins un précieux instrument de travail.

Noël Franqueterre.

G. Brunhes, *Christianisme et Catholicisme*. Paris, Beauchesne, 1924. In-8° de xxix-460 p. Prix 12 fr.

Après *L'Église* du R. P. Sertillanges, et *L'Église catholique*, œuvre posthume du P. de Poulpiquet, voici de nouveau sur la matière de l'Église un livre de haute vulgarisation théologique et apologétique. L'ouvrage de M. Brunhes se présente modestement comme une suite

Digitized by Google

de « leçons données à un auditoire de laïcs instruits, pour qui sont institués des cours d'enseignement supérieur de la religion » ; « les spécialistes, déclare l'auteur, n'auront rien à apprendre de ce livre qui leur doit, au contraire, toute son information ». P. XI. Encore est-il que « les spécialistes » seront heureux d'y trouver un exposé très intelligent et très personnel de leurs idées et qu'ils ne manqueront pas de le signaler à leurs élèves et de lui emprunter maints développements qui illustreront leurs thèses et vivifieront leur enseignement.

« Le choix des questions traitées et l'ordre adopté dans cette étude ont été inspirés par le souci de donner du catholicisme et des diverses formes du christianisme une connaissance synthétique et de répondre utilement aux préoccupations actuelles des esprits ». P. XXIV. L'actualité du problème des rapports entre le Christianisme et le Catholicisme ne résulte pas seulement du mouvement suscité il y a quelque vingt-cinq ans par les conférences de M. Harnack sur *L'essence du christianisme*, par *L'Évangile et l'Église* de M. Loisy et par *Les religions d'autorité et la religion de l'esprit* d'Aug. Sabatier ; il s'agit de manifestations toutes récentes d'un esprit d'union entre chrétiens ou de réunion des Églises, qui de nouveau souffle sur le monde. Le R. P. d'Herbigny, Président de l'Institut Pontifical Oriental, termine la préface de *Christianisme et Catholicisme* en déclarant que ce lui est « une joie de reconnaître et de saluer en ce livre de M. l'abbé G. Brunhes, un nouvel et très bienfaisant propagateur des vérités qui hâteront la réalisation du suprême souhait de Jésus pour ses disciples : *Sint unum* ! » P. IX. « La compétence s'y joint à la charité », dit-il encore, p. VIII ; nous sommes loin, en effet, de ces âpres controverses d'antan, de ces ouvrages qui s'intitulaient *Malleus haereticorum* ; ici, tout est courtois, modéré, pacifique ; on rend justice aux « frères séparés », (cf. p. 236, ce qui est dit du « christianisme individualiste »), aux « victimes innocentes des fautes passées », p. VIII, aux « autres brebis (qui) *sont déjà* au Christ, confiées donc à celui par qui il paît la totalité de son troupeau », p. VIII.

Le livre de M. Brunhes comprend quatre parties d'inégale longueur. La première partie : *Les diverses formes actuelles du christianisme*, 168 p., étudie « comme des faits *les diverses formes du christianisme aujourd'hui existantes*, dont les deux plus tranchées sont le catholicisme et l'individualisme protestant. Les deux autres, l'orthodoxie gréco-russe et l'anglicanisme, représentent respectivement une forme altérée de catholicisme et un compromis entre le catholicisme et l'individualisme ». P. 452. « Elle vise à dégager de quelques faits révélateurs pour les mettre en lumière *les principes de vie religieuse* propres à

Digitized by Google

chaque forme de christianisme ». P. 451. Heureuse application de la méthode d'observation de Le Play et de l'abbé de Tourville, déjà mise en œuvre par M. l'abbé Klein dans *Le fait religieux et la manière de l'observer*. On interroge successivement chacune des grandes communions chrétiennes : *quid dicis de teipso*? *Jean*, I, 22. On expose simplement l'ecclésiologie catholique, protestante, orthodoxe, anglicane. Nous ne sommes pas encore en apologétique ; mais déjà, à regarder ainsi « la vraie face de l'Église », p. VII, ne nous apparaît-elle pas « vénérable », « aimable », peut-être même déjà divine ? — En ce qui concerne l'ecclésiologie protestante, M. Brunhes a bien remarqué « les inconséquences des premiers réformateurs dans les réalisations de leurs propres principes », p. 455, et il note expressément « *la réaction anti-individualiste* », p. 459, qui se manifeste actuellement dans le protestantisme ; qu'il me permette de lui signaler quelques textes intéressants à ce sujet. « *Primum nos ducit Spiritus sanctus in sanctam communionem, ponens in sinum Ecclesiae, per quam nos docet et Christo adducit ...* » Luther, *Cat. major*, II, 37. « *Primum singularem in mundo communionem obtinet ; haec mater est, haec quemlibet christianum parturit ac alit per verbum quod Spiritus sanctus revelat et praedicat, et per quod pectora illuminat et accendit ...* ». *Ibid.*, 38-40, 42. Calvin : « il n'est pas licite de séparer ces deux choses que Dieu a conjointes, c'est que l'Église soit mère de ceux desquels il est le Père ... Apprenons du seul titre de *mère* combien la connaissance de celle-ci nous est utile, voire nécessaire, d'autant qu'il n'y a nulle entrée dans la vie permanente sinon que nous soyons conçus au ventre de cette mère, qu'elle nous enfante, qu'elle nous allaite de ses mamelles, finalement qu'elle nous tienne et garde sous sa conduite et gouvernement, jusqu'à ce qu'étant dépouillés de cette chair mortelle nous soyons semblables aux anges .... » (*Instit. chrét.*, IV, 1-4). Vinet : « Oui, vous dites bien que Jésus-Christ et l'âme se rencontrent, cela suffit ; mais comment, à quel prix votre âme a-t-elle fait cette rencontre ?... C'est l'Église qui vous sauve, parce que c'est elle qui vous donne Jésus-Christ ... Nous maintenons avec joie que les rapports du fidèle avec l'eau vive qu'est Christ sont immédiats, mais l'Église, c'est-à-dire la communauté chrétienne dans la succession des âges, est le torrent ou le fleuve qui porte jusqu'à vous le nom, la connaissance de Jésus-Christ, et, pour ainsi dire, Jésus-Christ lui-même. Sans l'Église point de christianisme et point de chrétiens ... » (*Études évang.*, p. 317-20).

Des quatre chapitres qui composent la deuxième partie : *Quelques raisons de croire à l'Église catholique*, 142 p., trois ont paru dans la *Revue apologétique*, 1 et 15 sept., 1 et 15 oct. 1923. Le chapitre qui n'y a pas été publié, la *Critique du christianisme individualiste*, « s'adresse soit à

Digitized by Google

des chrétiens convaincus de la Révélation au sens traditionnel de ce mot, soit à des âmes religieuses qui se réclament encore de l'Évangile, pour les amener, par une sorte de méthode d'immanence, à confesser que le mouvement ascensionnel de la vie chrétienne ou simplement religieuse à laquelle ils demeurent attachés doit les conduire à accepter une Église d'autorité : le catholicisme ». P. 199, note. C'est-à-dire qu'on leur fera toucher du doigt le besoin qu'ils ont de l'autorité. Qu'on prenne garde néanmoins de ne pas conclure trop vite, comme le faisait le cardinal Dechamps, et c'est ce qui lui valut de justes observations du prince Albert de Broglie, du besoin, de la nécessité de l'autorité à l'institution effective de cette autorité. Aug. Sabatier rejetait aussi à bon droit une telle argumentation : « on écartera donc dès l'entrée tous les arguments *a priori*, abstraits ou utilitaires, qui encombrent ce sujet, comme ceux-ci : Dieu ayant donné une révélation surnaturelle aux hommes a dû instituer une autorité surnaturelle également pour la conserver sans altération et l'interpréter sans erreur ; ou bien : ... nous vivons de l'autorité, donc il *doit* y avoir une autorité infaillible pour nous apprendre la vérité religieuse ... » *Les religions d'autorité*, p. 21, Paris, 1904. Inutile de dire que M. Brunhes, formé à l'école de Newman, nuance autrement sa pensée que l'auteur des *Entretiens sur la démonstration catholique de la révélation chrétienne* ; cf. p. 265-6, note. — Mais, en fait, l'Église est-elle d'institution divine ? On sait que les apologistes recourent, pour le démontrer, à deux sortes de preuves : la preuve historique, qui nous montre le Christ établissant dans « son Église » une hiérarchie à deux degrés, investie du triple pouvoir d'enseigner, de sanctifier et de gouverner ; et une autre preuve, qu'on pourrait appeler philosophique, et qui consiste à examiner l'Église elle-même, le fait de l'Église dans toute sa complexité, pour y découvrir des signes manifestes de son institution divine : *suaeque institutionis manifestis notis instruxit, ut ea tanquam custos et magistra verbi revelati ab omnibus posset agnosci.* Conc. Vatic., Const. *Dei Filius*, cap. 3 ; DB, n. 1793-4. C'est à ce dernier genre de preuves qu'appartiennent les trois ou plutôt les quatre arguments en faveur de *la mission divine de l'Église catholique* développés par M. Brunhes : I. *La perfection et l'autorité de sa réponse au problème de la destinée.* II Sa *Vitalité et* sa *Sainteté*. J'ai dit : les quatre arguments, car sous le nom de *Vitalité*, l'auteur range deux caractères distingués par le concile du Vatican, l'unité jointe à la catholicité et la stabilité, *catholicam unitatem invictamque stabilitatem*, et, selon lui, chacun de ces deux caractères pris à part « manifeste l'intervention d'une puissance surhumaine », p. 279, « suppose le concours d'une assistance surhumaine ». P. 285. Notons, en passant, qu'il insiste particuliè-

Digitized by Google

rement, comme le R. P. Eymieu, *Deux Arguments pour le Catholicisme*, sur *La stabilité de la doctrine*.

Ainsi, « une étude scientifique des origines chrétiennes n'est nullement indispensable, ... pour que dans la vie actuelle de l'Église, dans les faits les plus généraux de son histoire, un observateur raisonnable et de bonne foi puisse reconnaître des signes certains de sa mission divine. Et si, fort de l'affirmation de l'Église messagère de Dieu, il acceptait dès lors son institution par le Christ comme un article de foi, cette vérité serait pour lui d'une très légitime et certaine possession, même en dehors de toute vérification historique ». P. 317. La troisième partie du livre de M. Brunhes est précisément consacrée à cette « vérification historique ». Le titre même en indique l'esprit : *L'accord du dogme et de l'histoire au sujet de l'Église naissante* ; c'est de l'apologie plutôt que de l'apologétique : le croyant, qui admet déjà sur l'affirmation de l'Église le « dogme » de l'institution de l'Église par le Christ, *Deus per Filium suum unigenitum Ecclesiam instituit*, Conc. Vatic., *loco cit.*, cherche dans les monuments de « l'histoire » s'il peut trouver des traces de cette institution. Au seuil de cette enquête se placent nécessairement quelques considérations générales de la plus haute importance sur les rapports du dogme et de l'histoire, sur les règles d'interprétation des documents religieux du passé, en un mot sur la méthode historique pratiquée par un croyant : je fais allusion à la note des pp. 317-320, qui complète heureusement les indications un peu sommaires et, de prime abord, paradoxales pour un « pur historien » des pp. XXVIII-XXIX de l'*Introduction*. « Il est donc bien entendu que, pour demeurer dans l'orthodoxie la plus scrupuleuse, nous ne sommes aucunement condamnés à méconnaître le développement historique de l'Église, le développement de sa hiérarchie, le développement de l'organe central de son unité, la papauté ». P. 321-2. Dès lors, quand nous parlons de l'institution de l'Église par le Christ, nous ne voulons pas « dire nécessairement que le Christ, dans cette phase de son action sur l'humanité qui est saisissable pour l'historien a annoncé en termes précis tout le détail de l'Institution ecclésiastique telle qu'elle a été réalisée dans la suite ». P. 320-1. Nous disons seulement « que tout le principe du progrès qui aboutit au plein épanouissement du catholicisme, se trouve dans l'intention et la volonté formelles du Christ, en sorte que les organes de l'autorité, notamment, se rattachent historiquement, par une suite ininterrompue et vérifiable, au premier noyau de chrétienté établi par lui, au premier germe de l'autorité qu'il a créé, et que la responsabilité de ces développements remonte authentiquement jusqu'à lui ». P. 323. Mais cela encore n'est qu'une détermination du dogme ; peut-on,

Digitized by Google

même ainsi réduit, si j'ose dire, le « vérifier » par l'histoire ? M. Brunhes s'y applique dans sa troisième partie. Ce n'est qu'une esquisse (74 p.) pour traiter trois questions aussi vastes que : *L'Institution de l'Église par le Christ, Le droit divin et les origines historiques de l'épiscopat, L'Institution divine et les origines historiques de la Papauté*, mais tracée de main de maître. — Un détail qui a son importance : M. Brunhes cite en note, p. 337-8, d'après le P. d'Herbigny, un « aveu » significatif de Harnack sur l'antiquité, voire l'apostolicité des « éléments principaux du catholicisme » ; il ne faut pas oublier que cet aveu est suivi de graves restrictions qui ne nous permettent pas de « chanter victoire ». On en trouvera le texte pp. XVII-XIX de l'*Avant-propos de la troisième édition* du livre de Mgr Batiffol, *L'Église naissante et le catholicisme*, Paris, 1909.

Enfin, la quatrième partie, *Vers l'unité chrétienne*, 55 p., nous fait connaître d'une part *Les tendances à l'union chez les non catholiques*, d'autre part « l'attitude de l'Église catholique en face de ce problème » de l'unité chrétienne. Peut-on penser, avec le R. P. d'Herbigny, p. IX, que « le temps approche où, pour (ceux) qui tiennent à rester au Maître, se réalisera sa prophétie divine, que le Saint-Père Pie XI soulignait devant les Orientaux de Rome dans l'audience solennelle du 6 décembre 1923 : *Fiat unum ovile*, souhaitait-il d'abord, puis il ajoutait aussitôt : Cela arrivera, *il y aura* un seul troupeau et un seul seul pasteur ? » Plaise à Dieu !

A. FONCK.

MAURICE BARRÈS, *Faut-il autoriser les Congrégations ?* Paris, Plon-Nourrit, 1924. In-12 de XIV-292 p. Prix 7 fr.

La commission des Affaires Étrangères avait chargé Barrès, en 1922, de rédiger des rapports sur plusieurs projets de loi tendant à autoriser cinq congrégations : la société des missionnaires du Levant, la société des missions africaines de Lyon, la congrégation des Franciscains français pour les missions à l'étranger, les Pères blancs et les frères des écoles chrétiennes. Ce sont ces rapports qui paraissent sous le titre : *Faut-il autoriser les Congrégations ?*

Le livre de Barrès constitue une sorte d'histoire des missions au XX^e siècle. Il établit avec clarté et impartialité le bilan des œuvres françaises à l'étranger. Quelques conclusions se dégagent qu'il convient de mettre en évidence.

Tout d'abord l'application de la loi du 7 juillet 1904, concernant les congrégations, a eu ce résultat de tarir les vocations religieuses. En dix-huit ans la moyenne des novices entrés dans deux noviciats des frères des écoles chrétiennes a été de 8 ! De 1911 à 1920, les mission-

Digitized by Google

naires africains de Lyon font 193 recrues, au lieu de 215 en 1890-1900, etc.

La guerre ayant achevé de dépeupler les congrégations de sujets français, un fait se constate : le nombre des religieux étrangers augmente dans des proportions impressionnantes, de telle sorte que des instituts, d'origine purement française, deviendront internationaux et que leurs chefs ne tarderont pas à être des étrangers.

Puisque nous ne suffisons plus à la tâche, des nations, qui autrefois ne se souciaient que peu des missions, veulent actuellement recueillir notre héritage. Parmi elles l'Allemagne se place en tête, puis viennent l'Italie, l'Amérique, la Hollande. Rien, à ce point de vue, n'est plus significatif que ce qui se passe actuellement au Japon et en Chine. Peu à peu, des vicariats s'y créent à nos dépens faute d'ouvriers français. Ainsi se vérifie le mot d'un éminent missionnaire : « Nous sommes à une période d'épanouissement missionnaire au point de vue catholique et d'effondrement au point de vue français ».

G. MOLLAT.

Abbé CORENTIN LE GRAND, *L'Enseignement de la Somme Théologique dans les Séminaires*. Paris, Téqui, In-8° de 72 p.

Pourquoi dans nos séminaires diocésains ne reviendrait-on pas à l'étude directe de s. Thomas d'Aquin et pourquoi la Somme ne deviendrait-elle pas le manuel de nos étudiants? Telle est la thèse proposée par l'auteur. Quoi qu'il en soit des raisons graves apportées par le distingué professeur du Séminaire de Quimper, il sera toujours facile de lui objecter que le but n'est pas absolument le même des études poursuivies dans un séminaire diocésain ou dans une université et un scolasticat religieux. Il s'agit dans un diocèse de donner aux étudiants ecclésiastiques la formation nécessaire à un prêtre dont le ministère sera l'occupation principale. Nombre de questions soulevées par saint Thomas dans la Somme lui seront complètement inutiles tandis qu'il y cherchera vainement ces précisions de la théologie morale actuelle nécessaires dans la vie quotidienne des paroisses. Les Dominicains eux-mêmes l'ont senti puisque le P. Prümmer vient d'éditer un *Manuale theologiae moralis secundum principia s. Thomae Aquinatis*.

A. VINCENT.

LOUIS LE FUR, professeur à l'Université de Strasbourg. *Races, Nationalités, Etats*. Paris, Alcan, 1922. In-12 de 156 p. Prix : 7 fr.

Quelle est la collectivité qui doit être regardée comme le sujet du droit public ? Question d'une haute importance et devant laquelle on

Digitized by Google

hésitait peu autrefois. Cette collectivité n'était autre que l'Etat, l'Etat légal et organisé, l'Etat souverain. Mais au XIX^e^ siècle et de nos jours encore, deux autres solutions furent proposées ; d'abord, la solution « nationalitaire » qui investit du droit public les « nationalités » c'est-à-dire ces groupements constitués par des individus qui ont la volonté de vivre ensemble et manifestent cette volonté par un plébiscite devant lequel tous devront s'incliner ; puis la solution ethnique qui, invoquant le concept très vague de la race, prétend trouver le premier et le plus sûr fondement de l'Etat dans le caractère scientifique de la race, manifestée par l'identité de caractères physiques transmis héréditairement. M. Le Fur montre combien sont discutables les arguments sur lesquels s'appuient ces deux dernières doctrines, combien aussi sont redoutables pour la vie sociale les abus qu'elles peuvent engendrer ; et il établit ensuite qu'il faut prendre comme sujet et comme point de départ du droit public l'Etat, mais l'Etat qui reconnaît sa subordination à la loi morale et au droit objectif.

G. LENOBLE.

Mgr A. LEGENDRE, *Introduction à l'étude de la somme théologique de saint Thomas d'Aquin*. Paris, Bloud et Gay. In-8° de VI-192 p.

Cet ouvrage d'initiation rendra de réels services à ceux qui n'ont pas pratiqué la *Somme*. Il donne de bons aperçus sur le plan général de l'ouvrage, le rôle et la place de l'Ecriture Sainte, de la tradition et de la raison, le but visé par saint Thomas et la méthode qu'il suivit.

A. VINCENT.

CHRONIQUE DE LA FACULTÉ

1. — M. KOLB, maître de conférences pour l'enseignement de la théologie dogmatique, a été appelé par Mgr l'Évêque de Strasbourg à la charge de Vicaire Général du diocèse. Il est remplacé à la faculté par M. VANSTEENBERGHE, docteur en théologie et docteur ès lettres, précédemment professeur au grand Séminaire de Lille.

Sa Béatitude le Patriarche de l'Église maronite a élevé Mgr DIB, chargé d'un cours de droit canonique et d'institutions orientales à la Faculté, à la dignité de chorévêque. Le nouveau prélat a été sacré au

Digitized by Google

Liban pendant les vacances; il garde cependant son enseignement à Strasbourg comme par le passé.

2. — M. Edward van Blériсq, prêtre de l'archidiocèse de Poznañ, a présenté comme mémoire pour l'obtention du diplôme d'études supérieures en droit canonique (ancien régime) une *Étude sur le pénitentiel de Cumméan*. La soutenance a eu lieu le 12 juillet devant un jury composé de MM. Martin, Le Bras et Champeaux. M. van Blériсq a été reçu avec la mention *très bien*,

Le 13 novembre, M. Joseph Sznuro, prêtre du diocèse de Sandomir, a soutenu, pour l'obtention du doctorat d'Université en droit canonique, une thèse imprimée sur le sujet suivant : *Les origines du droit d'alternative bénéficiale*. Le jury était composé de MM. Martin, Mollat, Champeaux. M. Sznuro a été reçu docteur avec la mention *Assez bien*.

3. — Le Collège universitaire des clercs étrangers est en plein essor. Le nouvel immeuble est achevé, et quarante-deux étudiants y ont déjà trouvé place. Un directeur spirituel, chargé à la fois de guider les pensionnaires dans leurs études, a été adjoint à M. Basile : c'est M. Pumir, ancien supérieur de Grand Séminaire. Le 18 novembre, la maison a eu l'honneur de recevoir la visite de M. Raymond Poincaré, ancien Président de la République et ancien Président du Conseil, Président de la Société des Amis de l'Université de Strasbourg.

4. — *Chez les Anciens*. Dans le but de servir de trait d'union entre les anciens étudiants, la *Revue des Sciences religieuses* réservera désormais une place, dans sa *Chronique de la Faculté*, aux événements les concernant. Elle les prie donc d'envoyer au Doyen ou à la rédaction de la Revue (9 bis, rue des Frères) les renseignements susceptibles d'intéresser leurs anciens condisciples (nominations, travaux, distinctions, adresses, etc). Nous sommes heureux d'inaugurer aujourd'hui cette nouvelle rubrique en annonçant que le R. P. Sophroni Tchavdaroff, archimandrite de l'église bulgare orthodoxe, étudiant pendant deux années à l'Institut de droit canonique, vient d'être nommé vicaire général de S. G. Mgr le métropolite de Sofia.

Le Gérant : Joseph Gamon.

Le Puy-en-Velay. — Imprimerie Peyriller, Rouchon et Gamon.

Digitized by Google

LE PANHÉDONISME PSYCHOLOGIQUE DE PASCAL [1]

I. Les doctrines.

« On croit toucher des orgues ordinaires en touchant l'homme. Ce sont des orgues, à la vérité, mais bizarres, changeantes, variables, dont les tuyaux ne se suivent pas par degrés conjoints. Ceux qui ne savent toucher que les ordinaires ne feraient pas d'accords sur celles-là. Il faut savoir où sont les touches » *111*. Les « dogmatiques » ne le savent pas, ignorants qu'ils sont de la vraie science de l'homme. Mais le monde et les libertins le savent, qui ont la pratique et l'habitude des multiples claviers du cœur humain, de leurs mécanismes et de leurs « accouplements », de l'art d'en tirer les harmonies les plus variées dans l'action. Il faut donc ici encore se mettre à l'école du monde et des libertins.

Ce qu'ils enseignent sur la psychologie de l'homme est infini dans le détail, mais se ramène à l'unité d'une doctrine qui n'est autre que le *panhédonisme*.

Nous vivons sous le signe et sous la loi du plaisir : *trahit sua quemque voluptas*. Plaisirs discrets des inclinations bénignes et des habitudes ou plaisirs violents des passions déchaînées, plaisirs animaux des instincts inférieurs ou plaisirs spirituels des tendances élevées, plaisirs des sens, plaisirs de l'intelligence ou plaisirs du cœur, plaisirs simples enfin des besoins qui ne raisonnent pas ou plaisirs subtilisés, raffinés et calculés par la raison qui les élève à la dignité d'intérêts : ce sont toujours également des plaisirs, et il n'y a pas en nous de touches qui ne rende un son hédonistique. Le plaisir est le tyran absolu dont nous sommes tous les esclaves. Ou plutôt, puisqu'il ne nous

(1) Voir *Revue des sciences religieuses*, numéro de janvier 1925.

Digitized by Google

impose rien que nous ne désirions, qu'il ne nous fait donc jamais une violence réelle, et que nous sommes à son égard des esclaves volontaires, il est notre roi absolu, le plus doux, le plus aimé, le plus fort, le plus infailliblement obéi des rois. Sa toute-puissance est faite de ses séductions, auxquelles personne ne saurait ni se dérober, ni résister, quoi qu'en pensent et disent les philosophes qui nous parlent de liberté et de désintéressement.

Liberté et désintéressement ne sont en réalité que des fictions, ou tout au plus que des apparences où se complaisent notre vanité et notre ignorance, mais qui ne sauraient tromper que des vaniteux et des ignorants. Car tout acte de prétendue liberté se ramène à un choix de plaisirs ou à un calcul d'intérêts, choix et calcul où l'intelligence se détermine nécessairement, avec ou sans hésitation, dans le sens de la plus grande attraction, c'est-à-dire pour le plus grand plaisir ou pour le plus grand intérêt. Et tout acte de prétendu désintéressement se réduit ou à un égoïsme qui s'ignore ou à une hypocrisie qui se dissimule. La réalité toute nue, c'est l'amour de soi sans exception, c'est l'homme voué à la recherche exclusive du bonheur, livré à la fatalité des besoins et des passions qui exigent et qui promettent des plaisirs.

Telle est dans sa simplicité, sa netteté et son universalité, la doctrine que la vie enseigne au monde, et que le monde à son tour enseigne à tous ceux qui ne veulent tenir que de lui leur sagesse, leur expérience et leur connaissance de la nature humaine. Cette doctrine achevait de s'élaborer, et pour ainsi dire de prendre conscience d'elle-même, chez les libertins du XVII^e^ siècle, auxquels Hobbes et Gassendi en systématisaient les principes, tels d'ailleurs que les avaient déjà dégagés et formulés Machiavel, Montaigne et Bacon. Elle allait faire rapidement la conquête de l'Europe pendant les siècles suivants, propagée à la fois par les moralistes, par les philosophes « empiristes », (les seuls philosophes qui aient jamais eu, avec les sceptiques, l'oreille du monde et des libertins), et par la littérature sous toutes ses formes.

Le panhédonisme constitue en effet la substance même des analyses de La Rochefoucauld et de Saint-Evremond, auxquels devaient faire fidèlement écho la plupart des moralistes français du XVIII^e^ et du XIX^e^ siècles, Voltaire et Rousseau, Helvétius, Diderot

Digitized by Google

et les encyclopédistes, Stendhal et Mérimée, Sainte-Beuve et Anatole France, etc., etc... Par ailleurs, érigé en philosophie par Hobbes et ses continuateurs anglais, il est le fond de cet utilitarisme empiriste qui a donné le ton à la psychologie, à la morale et à l'économie politique, d'abord en Angleterre, puis, grâce à l'influence anglaise, en France, et enfin, grâce aux influences anglaise et française conjuguées, dans toute l'Europe. Depuis lors foisonnent les « morales du plaisir », les « morales du bonheur », les « morales de l'intérêt » etc.; toutes morales qui reviennent à commenter et enjoliver de mille façons l'axiome invariable d'Epicure que « sans le plaisir toutes les vertus réunies ne valent pas un as ». Aussi leur effet, sinon leur but, sera-t-il toujours de faire échec aux simples « morales du devoir », tant religieuses que philosophiques.

Mais où le panhédonisme triomphe le plus brillamment, c'est dans la littérature. Depuis trois cents ans il n'a pas cessé de l'inspirer et de fournir de thèmes indéfiniment renouvelés, mais au fond toujours identiques, le théâtre, le roman, la poésie, etc.; au point que l'on pourrait presque, à chaque génération et en chaque pays, compter sur les doigts les hommes de lettres qui savent résister complètement à sa séduction et à son emprise. A peu près tout ce que l'on enseigne de psychologie et de morale au public, soit sur la scène, soit dans les livres à la mode, est de la psychologie et de la morale panhédonistes. La littérature moderne est vraiment la grande conquête du libertinisme, conquête dont celui-ci ne paraît guère à la veille de se dessaisir. Enoncer cette vérité, c'est proprement énoncer un truisme, et l'on nous dispensera sans doute d'en accumuler ici les preuves, qui ne sont que trop à la main. Aussi bien ne saurions-nous le faire sans parcourir toute l'histoire littéraire de l'Europe, du XVI^e^ siècle à nos jours, et une telle enquête, en dépit de son intérêt, nous entraînerait par trop loin de notre sujet (1).

* * *

Pascal, qui devait si énergiquement condamner au nom de la religion la morale du panhédonisme libertin et mondain, en

(1) Voir à la fin de cet article la note sur *Libertinisme et littérature*.

Digitized by Google

accepte toute la psychologie. Il tient pour vérités expérimentales les deux dogmes de la toute-puissance du plaisir et de la réduction de toutes nos tendances et de tous nos sentiments à l'amour propre. C'est qu'aussi bien ce sont en même temps deux dogmes de la théologie janséniste. Ici encore il y a harmonie préétablie entre Port-Royal et les libertins, et Pascal n'a qu'à ajuster et approfondir des enseignements concordants.

« L'homme est né pour le plaisir, il le sent ; et il n'en faut pas d'autre preuve », dit-il cavalièrement, en simple libertin, dans le *Discours sur les passions de l'amour* (1). Il n'est pas moins péremptoire dans l'*Apologie* : « Tous les hommes recherchent d'être heureux ; cela est sans exception... *La volonté ne fait jamais la moindre démarche que vers cet objet*. C'est le motif de *toutes* les actions humaines, jusqu'à ceux qui vont se pendre » *425*. Sans exception dans l'ordre de la nature, ce postulat psychologique l'est également dans l'ordre de la grâce, laquelle, au moins en ceci, s'accommode entièrement à la nature. « Ces peines-là [celles des chrétiens « entrés dans la bonne vie »] ne sont pas sans plaisir, et *ne sont jamais surmontées que par le plaisir*... On ne quitterait jamais les plaisirs du monde pour embrasser la croix de J.-C., si on ne trouvait plus de douceur dans le mépris, dans la pauvreté, dans le dénûment et dans le rebut des hommes, que dans les délices du péché... On ne quitte les plaisirs que pour d'autres plus grands (2) ».

Ainsi donc, le plaisir reste toujours vainqueur : qu'il s'agisse de la nature ou de la grâce, de la concupiscence d'en bas ou de la concupiscence d'en haut, on cède toujours à une « délectation victorieuse ». « Dieu change le cœur de l'homme par une douceur céleste qu'il y répand, qui, surmontant la délectation de la chair, fait que l'homme conçoit du dégoût pour les délices du péché qui le séparent du bien incorruptible : et, trouvant sa plus grande joie dans le Dieu qui le charme, il s'y porte *infailliblement* de lui-même, par un mouvement tout libre, tout volontaire, tout amoureux, de sorte que ce lui serait une peine et un supplice de s'en séparer. Ce n'est pas qu'il ne puisse toujours s'en éloigner, et qu'il s'en éloignât effectivement s'il le voulait; mais

(1) *Brunschvicg*, p. 128.

(2) VII[e] lettre à Mlle de Roannez (*Brunschvicg*, p. 220-221).

Digitized by Google

comment le voudrait-il, puisque la *volonté ne se porte jamais qu'à ce qui lui plaît le plus?* (1) ».

Bref nous n'avons le choix (si tant est que nous l'ayons ; car en réalité nous ne choisissons pas : *agimur, non agimus*) qu'entre deux esclavages, que Pascal lui-même souligne et oppose avec une insistance extraordinaire : « Ou esclave de la justice et libre du péché, ou libre de la justice et esclave du péché, c'est-à-dire ou esclave du péché, ou esclave de la justice ; jamais sans être esclave de l'un ou de l'autre ; et partant jamais libre de l'un et de l'autre... Car qu'y a-t-il de plus clair que cette proposition, que l'on fait toujours ce qui délecte le plus ? puisque ce n'est autre chose que de dire que l'on fait toujours ce qui plaît le mieux, c'est-à dire que l'on veut toujours ce qui plaît, c'est-à-dire que l'on veut toujours ce que l'on veut, et que, dans l'état où est aujourd'hui notre âme réduite, il est inconcevable qu'elle veuille autre chose que ce qu'il lui plaît vouloir, c'est-à-dire ce qui la délecte le plus » (2).

(1) *Dix-huitième Provinciale* (*Brunschvicg major*, VII, p. 29). — Pascal entend tenir cette doctrine de saint Augustin lui-même ; et il la tourne et la retourne sous tous les aspects possibles dans ses *Ecrits sur la grâce* (*Ibid.*, t. XI).

Pour se préparer à rédiger ces *Ecrits*, il avait extrait et traduit amoureusement les principaux textes de saint Augustin, de saint Prosper et de saint Fulgence, que lui offrait rassemblés la *Trias* du lovanien Sinnich, l'ami d'Arnauld. Et la plupart des textes qu'il choisit portent sur la délectation victorieuse de la grâce. Tel le fameux commentaire de saint Augustin sur le. *Nemo venit ad me, nisi Pater meus traxerit eum*, qu'il traduit ainsi : « Moi, je vous dis : c'est peu dire que vous soyez attiré par la volonté ; vous l'êtes par la volupté... Si les poètes ont bien pu dire que *chacun est entraîné par sa volupté*, non par une nécessité, mais par une volupté, non par contrainte, mais par délectation, combien, à plus forte raison, devons-nous dire qu'un homme est entraîné vers J.-C. quand il est délecté par la vérité, quand il est délecté par la béatitude, quand il est délecté par la justice, quand il est délecté par la vie éternelle ; et toutes ces choses, c'est Jésus-Christ... Donnez-moi une personne qui aime, elle sentira ce que je dis : donnez m'en une qui désire fortement, un qui ait faim et soif et aspirant à la fontaine de la patrie céleste, il saura ce que je dis ; mais si je parle à une âme froide, elle ne m'entendra pas ». (*Aug. Tract. 26 in Joannem.* — *Op. cit.*, XI, p. 112).

(2) *Troisième écrit sur la grâce* (XI, p. 226).

Pascal poursuit : « Et qu'on ne prétende pas subtiliser en disant que la volonté, pour marquer sa puissance, choisira quelquefois ce qui lui plaît le moins : car alors il lui plaira davantage de marquer sa puissance que de

Digitized by Google

Telle est la doctrine que Pascal oppose aux « restes des Pélagiens », comme il aime à appeler à part soi les molinistes. Il est évidemment impossible de professer avec plus de clarté et de force le déterminisme psychologique absolu du plaisir. Luther,

vouloir le bien qu'elle quitte, de sorte que quand elle s'efforce de fuir ce qu'il lui plaît, ce n'est que pour faire ce qu'il lui plaît, étant impossible qu'elle veuille autre chose que ce qu'il lui plaît de vouloir » (*Ibid*).

Ainsi s'acharne-t-il contre cette malheureuse « liberté d'indifférence » qu'il traite vraiment en ennemie personnelle. Non qu'il la trouve absurde ou inintelligible : avec tous les augustiniens il l'attribue à Dieu d'abord, puis pareillement à Adam avant le péché. Les jansénistes sont en effet de parfaits molinistes tant qu'il s'agit de cet Adam. « Dieu donna à Adam une *grâce suffisante... par le moyen de laquelle il pouvait persévérer et ne persévérer pas, suivant son bon plaisir*. De sorte que *son libre arbitre pouvait comme maître de cette grâce suffisante la rendre vaine ou efficace, selon son bon plaisir* ». (*Deuxième écrit*, XI, p. 146). Mais il n'y a plus de place sous la loi du péché et de la corruption pour la moindre indifférence. La théologie le proclame, et la psychologie de l'homme corrompu, la seule qui soit conforme aux faits, confirme d'une manière absolue la théologie en imposant la vérité expérimentale qu'est aux yeux de Pascal le déterminisme psychologique absolu de la délectation victorieuse.

Il renouvelle même ici, avec son bonheur ordinaire d'expressions et d'images, l'argumentation du déterministe augustinien que fut Buridan au XIV^e^ siècle. C'est ainsi qu'il substitue à la comparaison légendaire de l'âne entre deux bottes de foin une comparaison bien à lui, que lui inspirent directement et le *Trahit sua quemque voluptas* et sa propre science mécanique. « Mais on dira peut-être qu'en posant les délectations égales de la part de l'esprit et de la part de la chair, [l'homme] retrouvera ses premières indifférences et son premier équilibre », les indifférences et l'équilibre d'Adam. Réponse : « Si nous voulons nous arrêter sur cette considération métaphysique, et qui n'arrive jamais en effet, [elle est « ridicule, ... car l'homme change à toute heure et ne peut jamais demeurer en un même état », p. 231] elle s'expliquera bien nettement par cette comparaison. Figurons-nous un homme entre deux amis..... le tirant chacun de leur côté avec chacun une chaîne ; ... et que les efforts par lesquels ils l'attirent en divers sens soient également forts : ... Dira-t-on que cet homme ait recouvré sa première liberté, et qu'il soit... dans l'indifférence de choisir ? N'est-il pas vrai au contraire qu'il est dans l'impuissance d'aller ni d'un côté ni de l'autre, et qu'il ne peut s'approcher de l'un que si la chaîne qui le tient à l'autre est rompue ? ... Si cette supposition métaphysique arrive, où la bonne et la mauvaise convoitise le lient également, qui ne voit que, bien loin d'être dans sa première indifférence, il y sera moins que jamais ; bien loin d'être dans l'indépendance, il sera tout dépendant ; bien loin d'être libre, il sera esclave des deux côtés ; et bien loin de se pouvoir porter aux opposés, il demeurera immobile ? ». (*Troisième écrit*, XI, p. 227-229).

Digitized by Google

dont, quoi qu'il en ait, il renouvelle ici les doctrines et les argumentations, a eu du moins la franchise d'intituler le livre où il les expose : *De servo arbitio*. Mais d'impérieuses considérations d'orthodoxie interdisent cette clarté à Pascal, dont la théologie s'obstine à concilier l'efficacité absolue de la grâce avec ce qu'il lui plaît d'appeler encore la « liberté humaine » le « libéral arbitre » (1). Nous n'avons pas à examiner cette théologie.

(1) Il est bien obligé de le faire, s'il veut rester orthodoxe; et l'on sait avec quelle passion il le veut. Il s'agit pour lui, comme pour tous les catholiques, de maintenir les « deux bouts de la chaîne » dont parle Bossuet, c'est-à-dire la réalité de la grâce et la réalité de la liberté, affirmées l'une et l'autre par le concile de Trente. Il s'agit surtout d'échapper aux cinq propositions du « sieur Cornet ».

Ces propositions, pour le dire en passant, étaient singulièrement bien choisies et formulées, n'en déplaise aux apologistes du jansénisme. A preuve les efforts héroïques et vains de Pascal pour s'y soustraire dans ses *Ecrits sur la grâce*. La seconde et la troisième, en particulier, expriment à la perfection sa propre doctrine sur la liberté : II. *On ne résiste jamais à la grâce dans l'état de nature déchue.* III. *Le mérite et le démérite moral, dans l'état de nature, ne requièrent pas dans l'homme une liberté affranchie de la nécessité intérieure d'agir ; il suffit d'une liberté soustraite à la coaction ou contrainte extérieure* ». Quoi qu'ils en aient, les *Ecrits sur la grâce* ne font autre chose que démontrer ces deux thèses. On croirait même que c'est là leur dessein, si l'on ne savait par ailleurs qu'ils ont été composés avec l'intention contraire de faire voir comment l'on peut s'y soustraire sans abandonner le jansénisme.

« *On ne résiste jamais à la grâce* », parce qu'elle est efficace, c'est-à-dire toute puissante et nécessairement victorieuse. (Voir les textes cités ci-dessus.) Donc, dit Pascal, quand un homme quitte Dieu, c'est un signe que Dieu l'a préalablement quitté, et quand il cesse de prier Dieu, c'est un signe que Dieu lui a préalablement retiré le goût et la volonté de la prière. Cet homme ne pouvait faire autre chose que quitter Dieu et cesser de prier. « Dieu ne cesse point de donner ses secours à ceux qui ne cessent point de les demander ; mais aussi l'homme ne cesserait jamais de les demander si Dieu ne cessait de lui donner la grâce efficace de les demander... Quand on le quitte, c'est parce qu'il ne fait pas qu'on ne le quitte pas ; c'est parce qu'il ne retient pas. Donc il arrive premièrement que Dieu ne retient pas, et ensuite on le quitte : car ceux qu'il retient ne le quittent pas. Le premier délaissement consiste en ce que Dieu ne retient pas, ensuite de quoi l'homme quitte, et donne lieu au second délaissement par lequel Dieu le quitte. En un de ces délaissements, Dieu suit, et il ne s'y trouve aucun mystère ; car il n'y a rien d'étrange en ce que Dieu quitte les hommes qui le quittent. Mais le premier délaissement est tout mystérieux et incompréhensible ». (*Troisième écrit*, XI, p. 187-188). Mais comment donc Dieu peut-il se plaindre qu'on le quitte,

Digitized by Google

Sur la question de l'amour-propre et de son universalité, Pascal prélude aux *Maximes* de La Rochefoucauld avec tant de

et trouver du mérite dans ceux qui ne le quittent pas parce qu'il leur rend impossible l'acte de le quitter ? Cela aussi est terriblement mystérieux et incompréhensible.

Ayant ainsi sacrifié la liberté humaine à l'action divine, Pascal ne peut plus désormais parler de la liberté qu'en des sens équivoques où elle n'est plus qu'un terme vidé de son contenu psychologique traditionnel, plus qu'un mot consacré servant à dissimuler la réalité du déterminisme psychologique absolu. Et c'est à quoi il aboutit en effet. En résumé, liberté a pour lui trois sens, tous trois également déterministes, tous trois hérités, par une ironie supérieure, de ces « dogmatiques » entre les dogmatiques que furent les Stoïciens, (c'est aux Stoïciens en effet que saint Augustin les emprunta), les mêmes enfin que Leibnitz va bientôt reprendre, sans que son génie, pas plus que celui de Pascal, réussisse à leur faire signifier une vraie liberté.

1. *Liberté = absence de contrainte de la volonté.* — En ce sens toute volonté est libre qui consent aux désirs et aux plaisirs qui l'entraînent, qui se porte à leur objet, « infailliblement et d'elle-même, d'un mouvement tout libre, tout volontaire, tout amoureux, de sorte que ce lui serait une peine et un supplice de s'en séparer ». Et c'est bien ainsi qu'elle est entraînée par l'une ou par l'autre concupiscence, donc *infallibiliter sed non necessario.* Il n'y a de contraire à cette liberté que la contrainte subie avec répugnance. Or le plaisir ne violente jamais ; il n'est jamais un tyran, il n'y a pas plus libres et plus amoureux que ses sujets. Si on voulait ici encore une comparaison mécanique, on pourrait dire qu'un boulet de canon qui prendrait plaisir à se voir lancé dans l'espace serait le plus libre des êtres ; car alors il parcourrait, lui aussi, sa parabole *infallibiliter, non necessario.* On pourrait donc définir cette liberté : *spontaneitas sentientis*, par analogie à la *spontaneitas intelligentis* de Leibnitz, la sensibilité jouant chez Pascal le rôle que Leibnitz réserve à l'intelligence. Mais de part et d'autre, si on ne se paie pas de mots, cette spontanéité aux effets infaillibles n'est qu'une nécessité intérieure aux effets inévitables. *Infallibiliter* et *necessario* peuvent bien absolument (au prix d'une équivoque) servir à distinguer les effets des deux nécessités intérieure et extérieure, des deux déterminismes psychologique et physique ; mais enfin qu'il soit entendu une fois pour toutes que ce sont là deux nécessités, deux déterminismes.

2. *Liberté = libération des passions.* — En ce sens, Pascal dit et répète à satiété que seul le juste est libre, et qu'il l'est dans la mesure où la grâce le délivre du péché : *veritas liberabit vos.* Le péché nous prive de notre perfection, qui est d'agir selon la raison et selon Dieu ; la grâce nous rend cette perfection. On reconnaît donc ici la « liberté de perfection » de Leibnitz. Mais, chez Pascal comme chez Leibnitz, cette liberté ne fait que définir un idéal moral, vis-à vis duquel la question capitale reste ouverte : l'atteint-on librement ou nécessairement ? (Sans compter que si l'esclavage de la grâce déli-

Digitized by Google

force que celles-ci ne font en réalité que reprendre ses thèses, sans y ajouter autre chose que des analyses de détail. « La nature de l'amour-propre et de ce *moi* est de n'aimer que soi et de ne considérer que soi ». *100*. « Il n'y a personne qui ne se mette au-dessus de tout le monde, et qui n'aime mieux son propre

vre du péché, il faut dire, et Pascal dit en effet, (cf. *supra*), que l'esclavage du péché délivre de Dieu. Il y a là en quelque sorte une autre « liberté de perfection », celle qui a tout pour plaire aux libertins épris d'autonomie et qui considèrent l'hétéronomie de Dieu comme une bassesse).

En résumé, des deux libertés qu'on nous propose la première nous refuse le pouvoir de dire *oui* et *non* à la délectation victorieuse et la seconde n'a aucun rapport à ce pouvoir. Or c'est lui qui est la liberté même, si on veut qu'elle ait un sens. Il se trouvait à tout le moins inclus dans la liberté d'indifférence ; d'où l'effort de Pascal pour trouver quelque équivalent de l'indifférence. Il croit en découvrir un dans le troisième sens qu'il donne au mot liberté.

3. *Liberté = compossibilité de la volonté et de ses conditions d'exercice.* — Nous avons un pouvoir de vouloir analogue à notre pouvoir de marcher, à notre pouvoir de voir. Ce sont là trois pouvoirs physiques qui sont trois libertés, en ce sens que ce sont trois *possibilités*. Mais trois possibilités liées à des conditions qui ne dépendent pas de nous : pour voir il faut, en plus des yeux, la lumière ; pour marcher il faut, en plus des jambes, qu'elles ne soient pas enchaînées ; pour vouloir le bien il faut, en plus de la volonté, la grâce. *Possibilité n'est donc rien sans compossibilité.* Cette considération du « *compossible* », qu'il trouve chez saint Thomas, enchante Pascal. Et l'on sait par ailleurs l'usage qu'en fera Leibnitz. Mais enfin ce pouvoir lié qu'on nous offre ne saurait jamais s'actualiser de lui-même ; et on nous le dit. Autant il est sûr qu'il le peut *in abstracto*, autant il est sûr qu'il ne le peut pas *in concreto*. Bref, ses conditions d'exercice sont pour lui bel et bien des *conditions nécessitantes*. C'est un pouvoir physique qui n'est pas un pouvoir moral ; c'est un pouvoir suffisant qui ne suffit jamais. Il n'y a donc que trois mots de plus : pouvoir, possibilité et compossibilité ; mots auxquels on ne donne qu'un sens déterministe. (Voir sur cette troisième acception de la liberté le *Quatrième écrit*, XI, p. 243).

En définitive, les trois libertés de Pascal seront tout ce que l'on voudra, sauf des libertés de choisir, de dire *oui* et *non* à une même sollicitation, qu'elle vienne ou d'en bas ou d'en haut. Or, sans cette quatrième liberté, il n'y a pas de liberté du tout. Dès lors, tous les nombreux textes où Pascal maintient, contre Luther et Calvin, une collaboration réelle entre l'homme et Dieu, peuvent bien servir sans doute à prouver sa volonté d'orthodoxie, mais non pas à prouver qu'il sauve la réalité de la liberté. Car toujours il ramène cette collaboration à celle d'une Toute-Puissance et d'une toute impuissance. Or, tant qu'on ne nous permettra pas de dire *non* même à Dieu, de résister efficacement à l'une et à l'autre concupiscence, on ne pourra que se duper soi-même et que duper autrui en parlant de liberté.

Digitized by Google

bien, et la durée de son bonheur et de sa vie, que celle de tout le reste du monde » *456*. « Chacun est un tout à soi-même, car, lui mort, le tout est mort pour soi. Et de là vient que chacun croit être tout à tous » *457*, en un sens qui est tout le contraire de celui de saint Paul, dont Pascal utilise ici la formule. « Chaque moi est l'ennemi et voudrait être le tyran de tous les autres » *455*. Cet égoïsme sans exception qu'est l'amour-propre; c'est la nature elle-même ; et la nature, c'est, en termes jansénistes, la concupiscence, elle aussi sans exception : « Tout ce qui est au monde est concupiscence de la chair, ou concupiscence des yeux, ou orgueil de la vie : *libido sentiendi, libido sciendi, libido dominandi* » *458*.

Amour-propre ou concupiscence, comme l'on voudra, fournissent à Pascal le centre de toutes ses analyses psychologiques, de toute sa science de l'homme, qui trouve ici son unité. Tous les mouvements de la nature procèdent de cette source unique, les bons et les mauvais, les vertus et les vices, l'amour de la vérité, et la haine de la vérité (*100*), l'amour des hommes et la haine des hommes.

Les vertus naturelles ne sont que la belle et fausse apparence des vices qu'elles recouvrent et dont elles sont faites. « Tous les hommes se haïssent naturellement l'un l'autre » *451*, et ne cessent de le faire que par intérêt, par orgueil, par besoin d'estime et de gloire, etc., et donc toujours par égoïsme. « Plaindre les malheureux n'est pas contre la concupiscence. Au contraire, on est bien aise d'avoir à rendre ce témoignage d'amitié, et à s'attirer la réputation de tendresse sans rien donner » *452*. La société est bâtie sur la concupiscence, sur l'art d'utiliser les amours-propres. « On a fondé et tiré de la concupiscence des règles admirables de police, de morale, et de justice; mais dans le fond, ce vilain fond de l'homme, ce *figmentum malum* n'est que couvert : il n'est pas ôté » *453*. C'est à cette habileté de l'égoïsme que se réduit la sagesse d'avoir « tiré de la concupiscence un si bel ordre » *403*, de l'avoir fait servir au bien public, et « d'en avoir fait un tableau de la charité » *402*; « mais ce n'est que feindre, et une pauvre image de la charité ; car au fond, ce n'est que haine » *451*. Par ailleurs, comme il fonde la morale sociale, l'amour-propre fonde la morale individuelle. Car c'est lui qui fournit à chacun le souverain bien qu'il se choisit, et qui n'est

Digitized by Google

que celui dont il attend le plus de satisfactions : voluptés, gloire, honneurs, sciences, etc.

Enfin c'est l'amour-propre encore qui est à la racine de toutes les « puissances trompeuses » que sont l'imagination, les coutumes, les passions etc. Notre raison, qui devait être désintéressée et dominer nos désirs, leur est au contraire asservie, se montre « ployable » à tous nos intérêts et à toutes nos fantaisies : « Les choses sont vraies ou fausses selon la face où on les regarde. La volonté qui se plaît à l'une plus qu'à l'autre détourne l'esprit de considérer les qualités de celles qu'elle n'aime pas à voir » *99*. Finalement on croit selon l'amour-propre, on voit selon l'amour-propre, on « teint [les choses] de nos qualités » *72*, etc., etc. Bref, toute la psychologie pascalienne de l'homme, tant celle de sa connaissance que celle de son action, se réduit à suivre les transformations et les déguisements du tout puissant égoïsme ; et si nous voulions achever ces analyses, il nous faudrait reproduire la moitié des textes de la première partie de l'*Apologie*.

Ainsi donc, qu'il s'agisse du plaisir ou de l'amour-propre, le panhédonisme est la vérité philosophique aussi bien que la vérité théologique. Jusqu'ici, libertinisme et jansénisme sont pleinement d'accord.

***

Restent deux problèmes à résoudre, qui semblent devoir enfin les diviser et les opposer l'un à l'autre, encore qu'ils aient tous deux à les poser en fonction de leurs communes prémisses : le problème de la psychologie de l'amour de Dieu, et le problème de la morale ou de la pragmatique du souverain bien et du bonheur. En fait, le second seul aboutira à créer entre eux un abîme ; du premier, ils donneront des solutions qui, pour être de timbres différents, n'en sont pas moins de tonalités identiques.

Le problème de l'amour de Dieu ne saurait intéresser directement les libertins, et pour cause. Mais il les intéresse indirectement, et même prodigieusement, comme une énigme dont ils ont à donner le mot. C'est en effet pour eux l'énigme d'un amour dont ils n'ont pas l'expérience, et dont il leur semble que se prévalent à leur endroit les âmes religieuses, ou plus simplement

Digitized by Google

« les dévots », comme ils disent avec une nuance *sui generis* de dédain et d'antipathie. Au surplus, le cas irritant des dévots ne les prend pas sans vert; car leurs premiers principes, dont ils ne sauraient mettre en doute l'universalité, leur fournissent l'explication immédiate, toute claire et comme forcée, de l'expérience des autres aussi bien que de la leur. Ou bien donc le prétendu amour de Dieu n'est que simulation et hypocrisie, ou bien, s'il est réalité, il n'est, comme tous les amours, que jouissance ou calcul; et dans les deux hypothèses la psychologie des libertins reste sauve. Aussi bien ne sauraient-ils sortir de ce dilemme, dans lequel ils se sont préalablement enfermés eux-mêmes avant d'y enfermer leurs adversaires. C'est en tous cas celui qu'ils ont toujours présenté, et qu'ils présenteront sans doute toujours aux dévots, ne leur laissant le choix (quand ils le leur laissent) qu'entre Charybde et Scylla, entre le pharisaïsme conscient et l'égoïsme inconscient, sûrs ainsi de pouvoir tour-à-tour les ridiculiser el les honnir, et les traiter indéfiniment comme chair à pâté.

C'est, semble-t-il, seulement après Pascal que les deux cornes du dilemme furent définitivement aiguisées, la première par Molière et la seconde par Saint-Evremond. Molière offre en son *Tartufe* la personnification de l'amour de Dieu réduit à une simple hypocrisie. Et Saint-Evremond met au point dans ses œuvres morales les interprétations de l'amour de Dieu réduit à un commerce de petits profits avec l'au-delà, à une traite tirée sur la vie future, voire à une jouissance immédiate de Dieu embourbée dans les marécages de l'érotisme. On sait par ailleurs quelle brillante fortune était réservée à ces deux thèmes fondamentaux et faciles. Ils se prêtaient d'eux-mêmes aux variations et aux broderies sous lesquelles Bayle, Fontenelle, Voltaire, les Encyclopédistes, etc., n'ont pas cessé de les populariser au XVIII^e^ siècle. Et depuis lors ils constituent le fond même de toute polémique antireligieuse. Il n'y a guère apparence que les libertins y renoncent de longtemps. Comment pourraient-ils le faire ? Ils possèdent là une arme à deux tranchants dont les coups sont si terribles et les effets si sûrs, — du moins au jugement du monde, le seul arbitre qu'ils reconnaissent en leurs batailles. A s'en servir, ils goûtent les plus grandes joies que l'on puisse goûter : celles du triomphe et celles de la bonne conscience.

Digitized by Google

Joies que leur assurent la certitude de réduire à la psychologie et à la moralité commune les présomptueux qui pensent s'en évader, et la certitude non moins précieuse d'apparaître en cet office comme de fervents serviteurs de la vérité.

Molière et Saint Évremond n'inventèrent certainement pas les arguments auxquels ils donnèrent leur forme classique et populaire : s'ils n'avaient été ici des échos, leur succès n'aurait été ni si prompt, ni si grand, ni si durable. On peut donc être assuré que Pascal, dans la période mondaine de sa vie, connut l'essentiel de la psychologie libertiniste de l'amour de Dieu. Cependant il s'en tait ; et cela déjà est bien étonnant. Car elle avait certes de quoi blesser en lui, d'abord le mystique incomparable dont elle contredisait si injurieusement l'expérience intime, puis, et surtout, l'apologiste qu'elle arrêtait pour ainsi dire au début de son entreprise. Comment entreprendre en effet de convertir les hommes à l'amour de Dieu, s'il se réduit à ces méprisables pauvretés? Ne faut-il pas d'abord le réhabiliter, et aborder pour lui-même l'inévitable problème de sa vraie nature ? Or, et c'est ici que le silence de Pascal devient plus étonnant encore, jamais il ne l'aborde ainsi ni ne le traite directement A lire superficiellement les *Pensées* on pourrait même croire que ce problème l'a laissé indifférent. Mais en cela l'on se tromperait étrangement. Car, bien lues, les *Pensées* apparaissent au contraire toutes pénétrées de la solution que Pascal en possède préalablement, et qu'il n'a rien tant à cœur que de faire prévaloir. Cette solution, il la tient des jansénistes; et il l'utilise telle quelle, se contentant d'en faire emploi sans la critiquer, *a fortiori* sans la remettre en question. Or elle est étrangement voisine, en ses postulats essentiels, de celle des libertins, si voisine qu'il préfère l'en rapprocher à la lui opposer, sentant sans doute d'instinct les avantages que son *Apologie* peut et doit tirer à tout le moins de leurs communs principes.

D'un mot, pour Pascal comme pour les libertins, *l'amour de Dieu est essentiellement un amour de concupiscence*. Mais, tandis qu'ils n'y veulent voir jouer que les ressorts de la concupiscence d'en bas, il y voit, quant à lui, jouer les ressorts de la concupiscence d'en haut, et jouer de telle sorte, si profondément et si tôt, qu'on les trouve en action jusque chez les libertins eux-mêmes. Dès lors, ceux-ci ne peuvent qu'aimer Dieu sans le

Digitized by Google

savoir, et c'est ce que Pascal entend leur prouver, et surtout leur faire sentir, en invoquant tour à tour sa propre doctrine et leur propre expérience.

La concupiscence de Dieu est ce qui reste de la nature originelle de l'homme dans sa nature déchue. Elle est immanente et comme mêlée à nos autres concupiscences, qui n'en sont à certains égards que des déviations. C'est pourquoi il est si facile de constater sa présence au tréfonds de notre sensibilité, laquelle ne saurait vivre ses pauvres expériences sans du même coup réveiller en elle, si obscurément que ce soit, la nostalgie, et donc l'amour de Dieu. Car tous les hommes, même les pires, sont à tout le moins travaillés par la concupiscence du Souverain Bien ; or le Souverain Bien, c'est Dieu lui-même. Toute concupiscence humaine est infinie de sa nature ; or une concupiscence infinie ne saurait être qu'une concupiscence de l'Infini. Chercher le bonheur, comme tout le monde le fait si avidement, c'est, qu'on le sache ou non, chercher Dieu. Et avoir conscience, comme il arrive si souvent, de manquer le bonheur, c'est avoir, si l'on peut ainsi parler, inconsciemment conscience d'avoir manqué Dieu, et de se trouver relancé vers le centre virtuel et positif de nos désirs et de nos amours. Cette doctrine, indissolublement psychologique et théologique, est, nous le verrons, le nerf même des argumentations de l'*Apologie* et de sa méthode d'immanence : « Qu'est-ce que nous crie cette avidité et cette impuissance?... Le gouffre infini ne peut être rempli que par un objet infini et immuable. » *170*. Les hommes mêmes qui croient haïr Dieu continuent à l'aimer ; car leur volonté perverse, si elle peut démentir leur cœur, ne saurait le réduire au silence, ni y tuer l'obscure et primordiale concupiscence de Dieu, pas plus que l'obscur et primordial pressentiment de Dieu.

Il était réservé aux maîtres de Pascal d'achever cette psychologie dans une autre direction, où elle rejoint encore, mais combien différemment ! la psychologie des libertins. A leur ordinaire, les penseurs de Port-Royal ne prirent ici une nette conscience de leurs intuitions profondes qu'en face d'adversaires à contredire. Et ces adversaires ne furent aucunement, comme on aimerait à le constater à l'honneur de leur sens chrétien, les libertins ; ce furent les mystiques. Au surplus trop de liens, et

Digitized by Google

de trop forts, portaient les jansénistes à ménager les libertins : liens intérieurs de doctrines psychologiques communes, liens extérieurs d'alliance contre les Jésuites depuis l'affaire des *Provinciales*. Mais à peine entendirent-ils les mystiques renouveler la vieille et traditionnelle conception de « l'amour désintéressé de Dieu » qu'ils se sentirent comme personnellement blessés. Ils crièrent naturellement à la nouveauté (c'en était assurément une pour eux) ; et ils entrèrent hardiment en campagne. Leur stratège fut ici encore l'inévitable Nicole, qui eut derechef la suprême habileté de se couvrir de l'égide du thomisme. Ce fut surtout, en l'occurrence, l'égide du thomisme jansénisant de Bossuet, si prestigieusement manœuvré dans sa querelle lamentable avec Fénelon par son conseiller Nicole. Tous les déplaisants sarcasmes de Bossuet sur « l'amour pur », sur « l'amour sans amour », (parce qu'amour sans concupiscence), ne sont que des sarcasmes jansénistes. Hélas, ce sont tout autant des sarcasmes libertins ! En cette affaire, le jansénisme ne paya que trop abondamment au libertinisme la rente des services qu'il en avait reçus dans l'affaire des *Provinciales*. Tout à la joie de déconsidérer la mystique à l'occasion de quelques déviations, il ne s'aperçut point qu'il préparait la déconsidération du christianisme lui-même. Car en déterminant, comme il le fit, « le recul des mystiques », il ne préluda que trop efficacement au recul du christianisme, qui allait être l'œuvre essentielle des libertins au XVIII[e] siècle.

* * *

Reste enfin le problème capital, celui de la morale, de la pragmatique du bonheur et du salut. Le temps n'est pas encore venu d'exposer et d'apprécier la solution qu'en donne Pascal ; mais d'ores et déjà nous sommes certains qu'elle s'inspirera de sa « science de l'homme », c'est-à-dire de sa psychologie libertino-janséniste. Cette fois, cependant, libertinisme et jansénisme s'opposeront irréductiblement. Car à la psychologie qui les unit se superposera une critique qui les divisera, la critique de la valeur pragmatique des deux concupiscences, entre lesquelles il faudra décidément opter. Les libertins, se déclarant pour la concupiscence de la nature, professeront logiquement une morale

Digitized by Google

de panhédonisme naturel et mondain ; tandis que Pascal et les jansénistes, se déclarant pour la concupiscence de la grâce, professeront non moins logiquement une morale de panhédonisme surnaturel et spirituel. Mais naturel ou surnaturel, mondain ou spirituel, ce sera toujours un panhédonisme. Et nous verrons à quel point Pascal reste fidèle aux méthodes et à la dialectique des libertins au moment même où il repousse leur morale avec exécration.

Ajournons donc l'étude de son panhédonisme moral, et passons à l'examen de son panhédonisme psychologique.

II. Examen du panhédonisme psychologique.

L'examen du panhédonisme psychologique de Pascal est singulièrement plus aisé que celui de ses autres doctrines. Surtout, l'on peut s'en promettre des résultats plus immédiatement convaincants. Car ici nous avons à notre disposition, par delà les critériums de la raison philosophique, ceux de l'expérience et de la science, qui sont bien autrement décisifs. D'une part, nous sommes sur le terrain des faits qui parleront toujours plus haut et se feront toujours plus facilement entendre que la raison pure : qui pourrait prétendre se soustraire à leur évidence contraignante? Et d'autre part, nons sommes en même temps, et par là-même, sur le terrain de la science ; car la psychologie entend être une science. Il ne saurait assurément y avoir deux psychologies, l'une pour les « dogmatiques », l'autre pour les « pyrrhoniens », ou plus précisément pour les libertins ; pas plus qu'il ne saurait y en avoir deux, l'une pour le spiritualisme et l'autre pour le matérialisme ; pas plus enfin qu'en un ordre quelconque il ne saurait y avoir des sciences différentes au gré de philosophies interprétant contradictoirement des données expérimentales qui leur sont nécessairement communes, et qui ne peuvent que s'imposer impérativement à toutes avec une force égale.

Le pis donc qui ne puisse produire en l'occurrence, c'est de voir les philosophies libertiniste et dogmatiste pratiquer inconsciemment une sélection dans l'ensemble des faits qui leur sont soumis, retenir et exalter chacune ceux qui la favorisent, et pratiquer la

Digitized by Google

cécité volontaire aux autres. Mettons, pour faire court (1), qu'il en soit ainsi, et qu'on puisse en ce sens parler d'une psychologie libertiniste et d'une psychologie dogmatiste. Alors, notre tâche sera aussi simple que claire : il n'y aura plus qu'à rassembler les vérités expérimentales bien établies de part et d'autre ; et rien ne sera plus facile que de les accorder. On n'aura même pas à le faire ; car ces vérités ne pourront qu'être d'ores et déjà accordées par la nature elle-même. Il n'y aura donc qu'à recevoir les unes et les autres des mains de la nature, autrement dit de l'expérience. En sorte que tout revient finalement ici à réviser l'empirisme pascalien au nom de cet empirisme même, en vertu de ses propres exigences et conformément à ses propres principes.

Or, il y a très certainement lieu de le réviser ainsi ; car Pascal a pratiqué avec une surprenante énergie l'ignorance de la psychologie des dogmatiques. Non seulement on ne le voit jamais la confronter avec celle des libertins ; mais visiblement il n'a jamais été même effleuré par l'idée que les deux psychologies pourraient bien ne faire qu'étudier séparément deux séries de faits également authentiques, tels donc qu'une psychologie complète se doit de les réunir. Partant ici au contraire de ce postulat, nous ne pouvons qu'entreprendre la confrontation qu'il a omise, et qu'ont omise avec et après lui, du XVII^e^ siècle à nos jours, tous les « libertins » dont nous signalions tout à l'heure le nombre et la prépondérance dans la littérature moderne.

Voilà qui confère à notre enquête une singulière importance. Il ne s'agit plus seulement de se prononcer sur la psychologie de Pascal, mais en même temps de reprendre un procès qui passe pour terminé depuis trois cents ans, et proprement de remettre en question une « chose jugée ». Aussi voudrions-nous pouvoir donner à nos analyses toute l'ampleur ici nécessaire. En fait, nous ne pourrons guère que les esquisser. Telle quelle, cependant, leur esquisse suffira, du moins l'espérons-nous, sinon à trancher le procès, du moins à détruire la chose jugée. Car rien n'est assurément plus facile que de faire voir à quel point l'expérience s'accorde mal avec l'absolutisme des thèses panhédonistes. Elle

(1) Pour faire court seulement : car, nous le verrons surabondamment, si les libertins refusent d'admettre les faits des dogmatiques, ceux-ci reconnaissent les faits des libertins et ne font qu'ajouter à la psychologie des instincts intéressés la psychologie des instincts désintéressés.

Digitized by Google

ne cesse de leur infliger de perpétuels démentis. Elle les force donc tout au moins à composer avec ce qu'une observation probe et vraiment scientifique des faits révèle dans la nature humaine de sentiments et d'instincts anhédonistes, et partant d'incontestable désintéressement. Telle est, nous semble-t-il, la conclusion à laquelle on ne saurait échapper dès que l'on consent à donner audience, d'abord à la psychologie dogmatiste, puis à la psychologie tout court, qui est en l'espèce la psychologie scientifique. Il se trouve en effet que celle-ci, depuis une cinquantaine d'années, ne cesse d'accumuler des analyses et des conclusions qui ruinent les grands dogmes des libertins, bien que ceux-ci n'aient pas encore paru s'en apercevoir.

***

Commençons donc par examiner la psychologie des dogmatiques.

Mais, y en a-t-il vraiment une ? Si singulière que paraisse cette question, il y a cependant lieu de la poser, et nécessité préalable d'y répondre. On a pu croire, en effet, et l'on a souvent dit, que les grands dogmatiques, si loin qu'ils apparaissent des libertins dans les dernières conclusions de leur morale, ne laissent pas de professer et d'utiliser leur psychologie, et qu'ils tirent leurs préceptes les plus héroïques de prémisses authentiquement et exclusivement hédonistes et utilitaristes. C'est ainsi, d'une part, que l'on a assimilé les premiers principes moraux de Socrate, de Platon, d'Aristote et des Stoïciens, à ceux des Sophistes, d'Aristippe de Cyrène et d'Épicure, et que d'autre part l'on a pris l'habitude de présenter (et de réfuter) la morale de saint Thomas (et avec elle la morale chrétienne elle-même) comme une simple morale de l'intérêt et du bonheur. Vraiment, l'on serait tenté de se demander : « Qui trompe-t-on ici? ».

En réalité, l'on ne trompe personne. Tout au plus est-on victime de malentendus, au fond assez faciles à dissiper, comme nous le verrons tout à l'heure. Encore est-il que ces malentendus existent, et qu'ils entraînent ici de fâcheuses erreurs de perspective. Les meilleurs esprits n'échappent pas toujours aux uns et aux autres ; témoin le célèbre article où feu Brochard, le très pénétrant interprète des grands philosophes grecs, crut pouvoir

Digitized by Google

ramener leurs diverses morales, sans exception, à de simples eudémonismes étrangers à toute idée de devoir et de conscience, d'obligation et de sanction (1). « Le but que l'on se propose expressément dans toutes les écoles de philosophie anciennes, aussi bien dans l'école stoïcienne que dans celle d'Épicure ou de Platon, c'est d'atteindre à la vie heureuse. Et le bonheur dont il s'agit est le bonheur de la vie présente. Sans doute, les divers systèmes diffèrent par la façon de définir le souverain bien. Tous le cherchent ; mais nulle part il ne vient à l'esprit de le séparer du bonheur. Car que serait un bien qui n'offrirait à son possesseur ni agrément ni avantage? Les choses étant ainsi, comment, dans ces diverses morales, une place pourrait-elle être faite à l'idée d'obligation ou à celle de devoir? Ne serait-il pas absurde ou dérisoire d'aller dire à l'homme qu'il est obligé de faire ce qui lui est avantageux et de prendre un air comminatoire pour lui prescrire son propre bonheur? Les deux idées d'obligation et de commandement ne sauraient avoir de raison d'être que dans une morale où le bien est distingué du bonheur. Et c'est, encore une fois, une distinction que les Grecs n'ont jamais faite ».

De telles affirmations, si nettes et si franches (*ab ungue leonem*) firent naturellement crier au paradoxe. Mais le paradoxe nouveau n'était pas d'autre nature que le paradoxe ancien, et communément reçu, qui consiste à caractériser la morale d'Aristote comme un « eudémonisme rationnel ». Et celui-là se fondait tout aussi solidement que celui-ci sur des textes. Opposer, comme on le fit, les textes apparemment contradictoires où Platon, Aristote et les Stoïciens demandent à l'homme de sacrifier ses plaisirs et même sa vie au salut de la cité, à la justice, voire au simple idéal de la perfection individuelle, c'était esquiver le vrai problème, et par surcroît s'engager dans de véritables fondrières. Car il ne s'agit point des conclusions auxquelles ces philosophes aboutissent, mais bien des principes d'où ils partent. Ces principes sont-ils ceux du pur eudémonisme ?

(1) *Revue philosophique*, 1901, t. I, p. 1-12. Cet article se trouve reproduit dans le volume posthume intitulé *Etudes de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, par V. Brochard, Paris, Alcan, 1912 (Cf. p. 492-493 pour la citation qui suit).

Voir également l'article du même philosophe sur *La morale éclectique* dans *Revue philosophique*, 1902, t. I, p. 113-141 (*Op. cit.*, p. 504-538).

Digitized by Google

Il faudrait être bien peu familier avec les *Ethiques* anciennes pour ne pas accorder que les apparences sont ici en faveur de la thèse de Brochard. Car toutes ces Ethiques, sans aucune exception, ont pour fondement une doctrine du souverain bien et du bonheur, pour méthode une analyse des éléments du souverain bien et des conditions du bonheur, et enfin pour conclusions des préceptes souvent présentés comme des recettes de bonheur. Comment dès lors ne pas céder à la tentation de croire que, du commencement à la fin, nous sommes et restons en plein eudémonisme? Cependant l'on aurait tort d'y céder; car il se trouve que la réalité est assez différente de ces apparences. C'est ce dont l'on s'apercevra vite pour peu que l'on pratique une exégèse appropriée des textes, l'exégèse qui consiste à remonter de leur écorce à leur substance, à retrouver leur sens original et leur inspiration première, et finalement à interpréter les anciens en fonction des anciens, et non pas en fonction des modernes, ce que l'on fait chaque fois qu'on leur attribue nos préoccupations, nos perspectives et nos idées. Nul plus que Brochard n'a recommandé cette exégèse et précisé ses exigences; et nul non plus ne l'a plus résolument pratiquée. Il ne lui a manqué que de sentir à quel point elle s'imposait en l'occurrence. En sorte qu'il n'est que de reprendre ici ses analyses, de les achever et de rectifier leurs conclusions conformément à ses préceptes et à son esprit. Qu'il soit permis à un de ses disciples de tenter cet effort, et de faire d'avance hommage à la mémoire d'un maître très cher des résultats auxquels conduit l'application intégrale de ses directives essentielles.

En un certain sens, tous les malentendus que nous avons à dissiper se ramènent à des ambiguïtés et à des équivoques de dictionnaire. Ambiguïtés et équivoques dont le résultat constant et le principal inconvénient sont précisément de favoriser, sinon de provoquer, les interprétations eudémonistes de la morale et de la psychologie des dogmatiques grecs.

Soit les termes, essentiels en l'espèce, d'ἄκρον ἀγαθόν et d'εὐδαιμονία. On se croit trop facilement autorisé à les traduire littéralement et sans précautions par les termes correspondants de *souverain bien*, et de *bonheur*, que, sans précautions encore, l'on entend en leur sens aujourd'hui communément reçu de *souverain objet des désirs* et de *félicité*. Or, de par cette traduction littérale, et de

Digitized by Google

par l'exégèse modernisante qui l'accompagne, on se trouve tout de suite exposé, sinon voué, à des contre-sens irrémédiables, ceux qui consistent à attribuer à Platon, à Aristote et aux Stoïciens un dictionnaire exclusivement hédoniste. Qu'on y regarde de près, et l'on verra que ces deux mots ont, chez nos philosophes, constamment deux sens, et qui sont liés, mais qui n'en sont pas moins fort différents, et dont enfin le moins aperçu est régulièrement le plus important à leurs yeux. S'agit-il du souverain bien? Eux aussi l'entendent fréquemment en son sens subjectif et hédoniste, celui où il signifie *ce qu'il y a de meilleur pour l'homme*, au jugement de sa sensibilité; donc ce qu'il y a de meilleur en fait de jouissance et de plaisir. Mais ils l'entendent plus fréquemment encore en un sens objectif, celui où il signifie *ce qu'il y a de mieux pour l'homme*, au jugement de sa raison; donc ce qu'il y a de mieux en fait de perfection humaine et de développement idéal de l'humanité. De là chez eux deux concepts parallèles du bonheur : celui du bonheur subjectif, du *bonheur-jouissance*, dont juge la sensibilité, et qu'avec tout le monde ils mettent dans la satisfaction des besoins et des désirs humains; et celui du bonheur objectif, du *bonheur-perfection*, dont doit juger la raison, et qu'ils cherchent et trouvent dans le jeu harmonieux et idéal des activités humaines.

Or il ne saurait faire l'ombre d'un doute que le vrai centre de perspective des morales de Platon, d'Aristote et des Stoïciens est dans la considération du souverain bien objectif et du bonheur objectif. Ils trouvent là leurs deux problèmes premiers, ceux dont l'étude polarise toutes leurs analyses, et dont la solution détermine tout le détail de leurs déductions et de leurs concluclusions. Par contre, il ne saurait davantage faire l'ombre d'un doute que le vrai centre de perspective des morales hédonistes, tant anciennes que modernes, est dans la considération du souverain bien subjectif et du bonheur subjectif. Elles aussi trouvent là leurs deux problèmes premiers, et y rattachent toutes leurs analyses, toutes leurs déductions, toutes leurs conclusions.

L'opposition des perspectives et des problèmes engendre inévitablement celle des méthodes. Les méthodes dogmatiques sont naturellement objectivistes et rationnelles. Objectivistes, parce qu'elles se ramènent à l'analyse de la nature objective de l'homme et de ses finalités objectives, les seules qui puissent

Digitized by Google

fournir de quoi déterminer un idéal de perfection. Rationnelles, parce que cette nature et ses finalités sont elles-mêmes des essences rationnelles, telles donc que la raison seule peut les percevoir et déterminer leurs exigences, rationnelles elles aussi : tout idéal de perfection est nécessairement un idéal rationnel. Au contraire, les hédonistes ne peuvent pratiquer que des méthodes analogues à leurs données et à leur but. Centrés sur le souverain bien et le bonheur subjectifs, ils ne peuvent se référer qu'à la nature subjective de l'homme, celle qui est tout besoins, tout désirs, tout appétit de plaisir, celle donc qui s'exprime par les émotions de la sensibilité. C'est elle en effet qu'ils interrogent inlassablement; et ils l'interrogent exclusivement sur ses préférences, sur ses goûts et ses dégoûts spontanés, qu'ils ne sauraient permettre à quelque raison que ce soit, au nom de quelque idéal rationnel que ce soit, de contredire ou de rectifier. Leurs méthodes sont donc forcément subjectivistes et « psychologistes », pour nous servir ici d'un excellent néologisme : est psychologiste toute méthode qui réduit l'analyse philosophique d'une expérience quelconque à l'analyse psychologique de ses manifestations, et qui récuse tout appel à une raison impersonnelle et régulatrice.

Enfin, l'opposition des perspectives, des problèmes et des méthodes aboutit à celle des conclusions, qui, en l'espèce, est la plus frappante. Il y a en effet, et il y aura toujours un abîme, entre les morales de la perfection et les morales du plaisir, entre les morales dogmatiques et les morales hédonistes. Cet abîme est celui qui sépare, et qui séparera toujours, des valeurs objectives et rationnelles, telles que sont les valeurs morales, et des valeurs subjectives et affectives, telles que sont les valeurs hédonistiques. Cet abîme enfin, pour parler net et bref, n'est autre que celui qui sépare la morale proprement dite de l'eudémonistique proprement dite, quels que puissent être par ailleurs les rapports de droit et de fait qui existent entre ces deux disciplines. Qu'on veuille bien laisser de côté l'expression équivoque de « morale du plaisir » et l'on verra que l'hédonisme n'est et ne peut être qu'une eudémonistique, où tout revient au *delectabile* et à l'*utile*, et rien à l'*honestum*, aux vraies et authentiques valeurs morales. Et qu'on laisse également de côté l'autre expression équivoque d' « eudémonisme rationnel » et l'on verra que chez les dogma-

Digitized by Google

tiques tout revient à l'*honestum*, même les considérations sur l'*utile* et le *delectabile*.

Cependant Brochard objecte : « Quand Cicéron, s'inspirant de Panétius, traite des *officia*, on sait que le second livre de cet ouvrage est consacré à l'étude de l'utile » (1) Oui, sans doute, mais le premier est consacré à l'étude de l'*honestum*, le troisième à l'étude des rapports entre l'*honestum* et l'*utile*, et tous les trois enfin à la détermination des *officia*, c'est-à-dire des fonctions humaines objectives dont l'exercice constitue la matière des vertus morales. Ces fonctions concernent de toute évidence des intérêts humains. Mais ces intérêts eux-mêmes peuvent s'envisager de deux façons : ou comme expression de nos désirs et source de nos plaisirs subjectifs, et alors ils ne donnent lieu qu'à des valeurs eudémonistiques, celles auxquelles s'en tiennent les hédonistes; ou comme expression de la nature objective et de l'ordre universel, et alors ils donnent lieu à des valeurs morales, celles que considèrent les dogmatiques. Autrement dit, l'on peut pratiquer les intérêts pour ce qu'ils présentent d'agréments, et l'on est alors en eudémonistique; mais l'on peut aussi les pratiquer pour ce qu'ils représentent d'ordre rationnel à réaliser, et l'on est alors en morale. Il n'en est pas autrement des plaisirs eux-mêmes : on peut les envisager tour à tour comme des jouissances psychologiques dont on ne saurait trop avoir, ainsi que le font les hédonistes, et comme des faits moraux à réduire à leur strict usage moral, ainsi qu'entendent le faire les dogmatiques. Pour user de la langue très claire des scolastiques, intérêts et plaisirs sont, *materialiter*, les mêmes de part et d'autre, mais, *formaliter*, sont conçus et retenus à des points de vue opposés. Points de vue qui nous ramènent à l'inévitable distinction du bien subjectif et du bien objectif, et qui se manifestent enfin jusque dans les deux sens attribués au mot *vertu*. Car la vertu est recette de plaisir pour les hédonistes; elle n'a pas d'autre but ni d'autre sens à leurs yeux que de réaliser des valeurs eudémonistiques. Par contre, elle est recette de perfection pour les dogmatiques, aux yeux desquels tout son sens et tout son but est de réaliser des valeurs morales.

Telle est, en effet, tant qu'on s'en tient aux principes pre-

(1) *Op. cit.*, p. 492.

Digitized by Google

miers des dogmatiques, l'essence même de la morale telle qu'ils l'entendent. Elle revient objectivement et rationnellement à « faire son métier d'homme », ἀνθρωπευεσθαι, selon la puissante expression d'Aristote, à pratiquer ce métier, quels qu'en puissent être les répercussions sur la sensibilité humaine, à pratiquer donc toutes les vertus que la raison ou la nature objective (c'est tout un ici) exigent de l'homme, et à obtenir ainsi le vrai bonheur de l'homme, son bonheur objectif, qui est « vertu », « activité » et « perfection ». Métier, vertu, activité, perfection, bonheur : tout cela ne saurait être exercé pleinement que par des hommes en mesure de réaliser pleinement leur humanité. Donc, que par des hommes mûrs et accomplis, ἄνδρες σπουδαῖοι, aussi forts que raisonnables et aussi raisonnables que forts, et non pas par des enfants, par des jeunes gens, par des simples et par des femmes, tous êtres humains incapables de l'énergie et de la maîtrise requises pour faire décidément prévaloir leur raison sur leur sensibilité, et, dans cette mesure même, incapables d'atteindre à la pleine humanité, à la pleine vertu, au plein bonheur. Ainsi parle Aristote ; ainsi pensait avant lui Platon ; ainsi pensent après lui les Stoïciens. Que nous voilà loin, non seulement du bonheur sensuel des hédonistes anciens, mais encore du bonheur sentimental de maints hédonistes modernes ! Ceux-ci réserveraient plutôt la félicité telle qu'ils l'entendent aux enfants, aux jeunes gens, aux simples et aux femmes, aux êtres humains qui réussissent le mieux à soustraire leur sensibilité à la raison pour en confier la fortune aux instincts. Les hédonistes diraient volontiers aux dogmatiques grecs ce que Musset disait, pour des raisons analogues, au Christ :

Vous les voulez trop purs, les heureux que vous faites ! Ils ne peuvent qu'éprouver, et ils éprouvent en effet, une impression constante de paradoxes soutenus en lisant ces Éthiques où on leur parle d'un bonheur dont ils ne voudraient pour rien au monde, et dont la formule même leur paraît un défi perpétuel à la sensibilité et au bon sens.

En fait, ces Éthiques ne vont certainement pas sans quelques paradoxes, dont il est bien difficile d'innocenter les dogmatiques anciens. Ils auraient vraiment bien fait de réviser leur dictionnaire, de le purger de ses équivoques, surtout de séparer clairement et une fois pour toutes eudémonistique et morale. Mais ne

Digitized by Google

pourrait-on souvent faire les mêmes reproches à maints dogmatiques modernes, qui ne prolongent que trop des malentendus et des confusions séculaires, sans mériter autant de circonstances atténuantes que leurs prédécesseurs ?

L'on peut dire, en effet, à la décharge de ceux-ci, que ce sont des conjonctures historiques qui les ont principalement induits à exposer leurs systèmes sous des formes qui n'en dissimulent que trop souvent le fond. D'une part, les sophistes avaient passé avant eux et restaient devant eux, les sophistes dont les doctrines, accueillies avec transport par les générations nouvelles, éliminaient brutalement les valeurs morales au profit des valeurs eudémonistiques. Il fallait au plus vite fermer la bouche à ces redoutables séducteurs et, si possible, au nom de leurs propres principes. D'autre part, en le faisant, on ne pouvait oublier quel était le public auquel on s'adressait : public fait tout entier de fils d'Ulysse, voire de fils des compagnons d'Ulysse, c'est-à-dire d'hommes étrangement sensibles à l'intérêt et aux plaisirs, et bien peu disposés à écouter qui ne leur parlerait pas de leurs propres préoccupations dans leur propre langue. Ces deux circonstances imposaient en quelque sorte à nos philosophes la nécessité polémique de présenter leurs propres systèmes comme la vraie solution du problème eudémonistique, et la nécessité apologétique de parler à leur tour le plus possible une langue utilitariste, voire hédonistique. Double nécessité à laquelle ils ne cédèrent que trop, à la suite de Socrate qui y céda complètement et d'emblée, (et qu'Aristophane est de ce chef assez excusable d'avoir pris pour un sophiste comme les autres.) Pour mieux réfuter leurs adversaires et mieux persuader leur propres disciples, les dogmatiques s'opiniâtrèrent à établir entre bonheur subjectif et bonheur objectif, entre félicité et perfection, une identité absolue contre laquelle protestaient leurs doctrines essentielles, à caractériser régulièrement l'homme de bien comme un sage, voire comme un habile, à démontrer inlassablement que la vertu est science et prudence, et le vice ignorance et maladresse, que l'homme bon est nécessairement heureux et le méchant nécessairement malheureux, etc., etc. De là le son faux, parce que forcé, que rendent, par exemple, les discours de Platon sur le malheur absolu du tyran, et ceux des Stoïciens sur le bonheur absolu du philosophe.

Digitized by Google

Seul Aristote tenta un timide — très timide — essai pour séparer l'eudémonistique de la morale. Ce fut lorsqu'il enseigna que la vertu n'est qu'une des conditions du bonheur parmi d'autres conditions, et qu'il réserva expressément l'importance de celles qui tiennent aux « biens extérieurs », aux biens subjectifs étrangers à la vie morale, santé, honneur, réputation, richesse, prospérité familiale, etc. Or, l'ironie de l'histoire a voulu que ce fût précisément à la morale d'Aristote que s'attachât la fallacieuse dénomination d' « eudémonisme rationnel », qui conviendrait certes beaucoup mieux à la morale des Stoïciens, voire même à celle de Platon, et qui enfin ne convient pleinement qu'aux morales d'Aristippe et d'Epicure, vrais exemplaires de pragmatiques du bonheur conçues par des raisons grecques insensibles aux valeurs morales.

Toujours est-il que les principes et les principales conclusions des dogmatiques regimbent contre leurs propres confusions entre eudémonistique et morale. D'une part, leurs principes se révèlent impuissants à fournir autre chose qu'une solution partielle du problème du bonheur : l'homme de bien, le sage si l'on veut, ne peut logiquement se promettre que les plaisirs attachés à l'exercice de ses vertus, et non pas ceux, tout aussi nécessaires en l'espèce, qui n'ont rien à voir avec la vie morale. C'est un pur sophisme, sinon une dérision, de lui promettre qu'il sera pleinement heureux « sur la croix », ou « dans le taureau de Phalaris » (1). D'autre part, le bonheur partiel que procure et garantit la vie morale ne tient dans les systèmes dogmatiques, si l'on veut bien y regarder de près, qu'une place secondaire et dérivée, la place d'une sanction naturelle consécutive à l'exercice d'activités qu'elle ne conditionne pas. Il y apparaît, en effet, comme une simple conséquence naturelle de la perfection et de la vertu, dont il est très exactement le couronnement et la fleur à la façon dont le plaisir l'est de l'acte lui-même, selon la doctrine d'Aristote. La première place reste ainsi réservée, en fait comme en droit, aux actes à produire, c'est-à-dire aux vertus à exercer, à la perfection à atteindre, bref aux valeurs morales à réaliser. Enfin, quand il y a conflit entre valeurs hédonistiques et valeurs mo-

(1) Phalaris était un tyran grec qui faisait rôtir vivantes ses victimes dans un taureau d'airain.

Digitized by Google

rales, entre bonheur et vertu (car il y a de ces conflits qu'il faudrait nier s'il y avait vraiment identité entre eudémonistique et morale), le choix des dogmatiques est tout fait d'avance. « Il ne s'agit pas pour nous de rendre les guerriers heureux », dit Platon au moment même où il détermine leurs devoirs dans la cité. Et c'est dans le même esprit qu'Aristote et les Stoïciens exigent du sage qu'il sacrifie son repos, ses plaisirs et sa vie même à sa patrie, à la justice, à son idéal. Toutes attitudes qui impliqueraient de la part de ces philosophes une véritable contradiction, s'ils ne songeaient qu'à procurer dès ici-bas la vie heureuse. Comment en effet, sans se contredire, demander au nom du bonheur le sacrifice du bonheur et le sacrifice de la vie qui est la première condition du bonheur? Jamais de purs eudémonistes n'auraient commis pareil impair.

***

Ainsi donc, en dépit des apparences, les anciennes morales dogmatiques sont bel et bien, formulées en langue moderne, d'authentiques morales du devoir, de la conscience et du désintéressement. Cependant ces trois mots n'y sont jamais prononcés, et il est bien vrai qu'on ne les trouve pas dans le dictionnaire grec classique, On peut le regretter, on peut même s'en étonner; à tout le moins ne saurait-on s'en prévaloir en faveur de l'hédonisme. Car leur absence trouve son explication, non pas dans la nature même des anciennes morales. mais bien exclusivement dans le caractère de la psychologie qu'elles ont à leur disposition.

Cette psychologie, comme en général toute la psychologie des anciens, ne peut frapper que par le tour d'esprit objectiviste qui en inspire les analyses, en détermine les problèmes, et finalement en fixe le vocabulaire. Si les dogmatiques ne parlent dans leurs Ethiques ni de devoir, ni de conscience morale, ni de désintéressement, au scandale des moralistes modernes, il convient de remarquer que parallèlement ils ne parlent dans leurs Περὶ ψυχῆς ni de la conscience psychique ni du moi, au scandale tout symétrique des psychologues modernes. C'est que là comme ici la curiosité des anciens va droit aux données objectives, et ne s'arrête pas à ce qui d'aventure peut conditionner ces données dans

Digitized by Google

le sujet. Voulant, en psychologie, n'avoir affaire qu'à des faits et à des fonctions psychiques, ils n'éprouvent pas le moins du monde le besoin d'analyser les conditions subjectives de leur jeu et de leur connaissance, autrement dit le moi et la conscience psychique, qui ne sont pas autre chose. De même, voulant, en morale, n'avoir affaire qu'à des faits et à des fonctions éthiques, ils n'éprouvent pas davantage le besoin d'analyser les conditions subjectives de leur connaissance et de leur jeu; et conscience morale, devoir et désintéressement ne sont pas autre chose encore. Ainsi donc, la substance de leur morale reste en cette occurrence hors de cause, et seule s'y trouve en question leur psychologie morale.

Par ailleurs, cette psychologie est moins déficiente que les modernes sont portés à le croire. A défaut des mots, elle présente au moins les choses. Plus précisément, à défaut des mots à contenu subjectif qu'on y cherche et regrette de ne pas y trouver, elle a des mots à contenu objectif que l'on ne remarque pas assez, et qui expriment sous leur autre face, la face objective, les choses que l'on croit trop naïvement absentes.

Par exemple, si les dogmatiques ne parlent pas du « devoir », forme subjective du commandement moral tel qu'on le ressent, ils parlent communément des « choses qu'on doit faire », ἃ δεῖ πράττειν, qui sont la matière même de ce commandement. Brochard s'est très certainement trompé lorsqu'il a écrit : « Il n'y a point dans la morale grecque un *impératif*, mais seulement un *optatif*; cette morale se présente toujours comme une *parénétique*; elle donne des conseils, non des ordres (1) ». Quoi? Ses préceptes de justice seraient ceux d'une justice qui n'oblige point? Ceux-ci, à tout le moins, constituent d'authentiques impératifs. Ce qui pourrait ici tromper, c'est, outre la confusion précédemment signalée entre eudémonistique et morale, le fait que la justice est régulièrement envisagée comme une vertu dont il s'agit de déterminer les objets, au lieu de l'être comme un ensemble de prescriptions venant contraindre et limiter la liberté. Ce dernier point de vue est, surtout depuis Kant, celui des modernes; il les porte à parler du devoir comme d'un *sic volo* retentissant dans la conscience. Il est étranger aux anciens qui,

(1) *Op. cit.*, p. 492.

Digitized by Google

n'étant préoccupés que de perfection, ne parlent que de vertus dont le dictamen intérieur serait plutôt *hoc agas ut perfectus sis*. Mais toutes les vertus n'en sont pas moins obligatoires à leur façon (1) ; car elles représentent des exigences de la raison, de cette « raison qui commande plus impérieusement qu'un maître », selon le beau mot de Pascal qui exprime si bien la pensée foncière des anciens. Pour eux, la raison est impérative par essence, au point de communiquer son impérativité à la loi civile, qui, dit Aristote, n'est que « la raison de la cité ». Autrement dit, à leurs yeux, les optatifs de la raison sont *ipso facto* des impératifs, le suprême désirable de la raison ne pouvant être qu'un suprême obligatoire. C'est précisément parce que l'obligation rationnelle ne fait pas question pour eux qu'ils ont oublié de lui donner un nom, et d'y discerner le problème qui tourmente tant les modernes. Ils ne voient, quant à eux, de problèmes que dans la détermination des idéals rationnels. Et ici ils procèdent, non pas par *parénétique*, car ils ne donnent pas plus de conseils formels que d'ordres formels, mais par *analytique*, car tout revient pour eux à déterminer analytiquement le contenu objectif des vertus, et par là des devoirs.

(1) A leur façon : car la distinction de points de vue que nous venons de signaler entre modernes et anciens entraîne ici des conséquences importantes, que nous ne pouvons qu'indiquer. Ainsi, tandis que les modernes entendent avec Kant que le devoir soit le même pour tous, les anciens refusent d'appliquer indistinctement le critérium d'universalité aux vertus, parce qu'ils refusent auparavant de l'appliquer aux idéals de la perfection. Selon eux, il y a des vertus universelles, par exemple la justice, qui correspond à une fonction humaine universelle, mais il y a aussi des vertus spéciales, qui correspondent à des fonctions humaines spéciales. Les vertus de l'homme ne sont pas identiques à celles de la femme, celles de l'esclave à celles du maître, etc., ni enfin celles du commun des hommes à celles de l'élite. Toutes les vertus n'en sont pas moins obligatoires en chaque cas, car elles représentent en chaque cas les exigences de la raison. Si, dans la mesure que nous avons déterminée, elles constituent des optatifs eudémonistiques, elles constituent auparavant des optatifs rationnels, et donc, comme nous le disons ci-dessus, des impératifs rationnels. C'est ainsi que les vertus de l'élite constituent des devoirs pour l'élite, malgré qu'on ne puisse les universaliser au commun des hommes. Tout homme est obligé à réaliser sa propre perfection telle que la raison le détermine : telle est la seule formule vraiment universelle de la morale des grands dogmatiques grecs. Tout idéal de perfection est impératif pour quiconque est à même de le comprendre et de le réaliser.

Digitized by Google

Il y aurait des observations semblables à faire à propos de la conscience morale. S'ils ne rappellent jamais les hommes à cette conscience, ils les rappellent sans cesse à la raison. Or, qu'est la conscience, sinon la forme subjective de la raison morale? Pareillement, s'ils l'oublient (ils l'oublient trop) d'analyser les conditions de la bonne intention morale, ils n'oublient pas pour autant de diriger l'intention de l'homme vertueux vers les objets moraux, vers les « choses belles et bonnes », vers « les choses justes », vers « les choses parfaites » : il n'est question, pourrait-on dire, chez eux que des καλοκἀγαθά, des δίκαια et des τελεία.

Enfin l'on peut voir maintenant pourquoi et en quel sens ils se taisent sur le désintéressement moral. Ils n'en parlent pas plus, mais à qui sait les entendre ils en parlent tout autant que de l'intérêt. Car le mot même d'intérêt est aussi intraduisible en grec classique que les mots de devoir, de conscience et de désintéressement. A la place de ce terme subjectif, nous avons les termes objectifs qui en expriment le contenu : « les choses utiles », les « choses avantageuses », τὰ ὠφέλιμα, τὰ χρήσιμα, τὰ συμφέροντα. Qu'on ne soit donc pas en peine pour le désintéressement, car sa psychologie objectiviste est partout présente. Tous les objets moraux qu'on nous définit, on nous les fait rechercher et aimer pour eux-mêmes et d'une façon désintéressée. Ce sont des objets rationnels; or la raison est par excellence la faculté qui nous désintéresse de nous-même pour nous intéresser à ses valeurs. Elle est désintéressée comme elle est objective et comme elle est impérative, de par son essence même. Ainsi qu'elle nous fait nous oublier en face du vrai, elle nous fait nous oublier en face du bien ; ici encore elle force notre assentiment, en attendant de forcer notre action. Bref, les valeurs morales sont aussi naturellement désintéressées que les valeurs hédonistiques sont naturellement intéressées. Les unes et les autres ne font pas jouer en nous les mêmes ressorts ; celles-ci font jouer les ressorts animaux des instincts et de l'égoïsme, celles-là les ressorts humains de la raison et de la générosité; mais tous ces ressorts jouent aussi spontanément les uns que les autres.

C'est ainsi qu'aux yeux des dogmatiques l'amour du bien, comme l'amour du vrai et l'amour du beau, nous est aussi connaturel que l'amour du plaisir. Car la raison nous est aussi connaturelle que la sensibilité. Elle est cette « partie divine de

Digitized by Google

l'âme » qu'ils constatent en nous, et qu'ils songent plus à cultiver qu'à soupçonner d'éventuels retours sur soi. Au surplus, pourquoi l'en soupçonneraient-ils ? Ils ne songent pas plus à admirer le désintéressement qu'à mépriser l'égoïsme. Ils ne sont aucunement Kantiens. Ce qu'ils admirent, ce sont les actions belles et bonnes ; ce qu'ils méprisent, ce sont les actions laides et méchantes ; les seules valeurs morales qu'ils regardent sont objectives : la psychologie du sujet et le raffinement de ses intentions les intéressent si peu ! Il n'y a vraiment à les intéresser en lui que ses instincts, dont ils savent et disent que les uns sont bas et mauvais, et les autres nobles et bons. Ceux-ci sont essentiellement des instincts rationnels, donc des instincts à caractère désintéressé. Ils notent ce caractère, mais comme une chose qui va de soi, qui est aussi évidente que peu importante et sur laquelle enfin il n'y a pas lieu de s'arrêter ni de subtiliser. C'est en ce sens qu'ils définissent toutes les vertus, soit innées soit acquises, comme des tendances qui nous portent vers les καλοκἀγαθά, et qui nous les font rechercher pour eux-mêmes, « pour le bien et non pour l'utile », τοῦ καλοῦ ἕνεκα, ἀλλ' οὐ τοῦ χρησιμοῦ ἕνεκα. Leurs analyses ne semblent prendre un tour moderne que quand il s'agit de vertus ayant pour matière les intérêts d'autrui. C'est ainsi qu'ils font entrer dans la définition de la justice la volonté de procurer le bien d'autrui, τὸ ἀλλοτρίον ἀγαθόν, et dans la définition de l'amitié (si voisine de la justice à leurs yeux), la volonté de faire du bien à l'ami. Ils les définissent donc proprement par le désintéressement, mais en vérité ils ne s'en aperçoivent même pas, tant c'est là chose qui ne les touche point.

En fin de compte, les dogmatiques se trouvent user d'une psychologie aussi éloignée de la psychologie hédoniste que leurs morales sont éloignées des morales hédonistes. Dès lors le panhédonisme n'est pas plus autorisé à s'annexer leurs analyses de l'âme que leurs Ethiques. Tous les arguments qu'il pourra jamais faire valoir en ce sens se ramèneront toujours, ainsi que nous l'avons montré, à des malentendus sur le sens des doctrines ou sur le sens des mots, c'est-à-dire à des erreurs d'exégèse ou à des erreurs de dictionnaire.

Digitized by Google

* * *

Il n'en est pas moins vrai que la morale et la psychologie des dogmatiques avaient besoin à la fois de se clarifier et de se compléter, et que l'objectivisme exclusif de leurs méthodes ne pouvait que les condamner eux-mêmes aux équivoques et aux omissions. En particulier, il leur fermait les yeux à nombre de problèmes qu'il fallait bien, tôt ou tard, en venir à poser et à résoudre, parmi lesquels tous les problèmes spécifiques de la vie intérieure, tant morale que psychologique. De grands progrès restaient certainement à faire en ces deux dernières directions, justement chères aux modernes.

Ces progrès ne pouvaient se réaliser sans qu'on prît enfin en considération les éléments subjectifs de la connaissance et de l'action, c'est-à-dire sans que s'opérât la conversion du point de vue de l'objet au point de vue du sujet. Il fallait donc que se produisît en philosophie une véritable révolution dans l'ordre des perspectives accoutumées, la révolution qui devait finir par engendrer les systèmes modernes de critique et de métaphysique, mais qui, bien auparavant, détermina le renouvellement de la morale et de la psychologie. Le premier principe de cette transformation des idées fut historiquement la transformation que le christianisme opéra dans les âmes. En y intériorisant la vie religieuse, il ne pouvait qu'y intérioriser du même coup la vie morale, et finalement toute vie individuelle; c'est ainsi qu'il lui a été donné de fournir de nouvelles et fécondes intuitions à la science de l'homme. Par là que l'Évangile mettait la religion dans le cœur, et qu'il imposait le primat de l'intention et de la conscience sur les actions extérieures et sur l'action elle-même, il déplaçait décidément de l'objet dans le sujet le centre de la moralité, et il forçait ainsi à réviser au plus vite la morale elle-même et la psychologie qui lui sert de fondement. C'est en effet ce qui se produisit immédiatement, par une sorte de travail en profondeur qui caractérise en son ensemble l'ancienne spéculation chrétienne, tant celle des Pères que celle des théologiens du moyen-âge.

Aussi, lorsque saint Thomas reprit à pied d'œuvre la philosophie et la psychologie morales des dogmatiques, il ne manqua

Digitized by Google

point d'y intégrer, avec de nouveaux problèmes, les nouvelles perspectives qui faisaient apparaître les anciens problèmes eux-mêmes sous un jour tout nouveau. Le résultat de cette refonte fut en même temps qu'un rajeunissement et un rafraîchissement des principes et des résultats acquis, une synthèse où la morale apparaissait de plus en plus libérée de l'eudémonisme, et la psychologie des vertus de plus en plus éloignée des petites explications de l'hédonisme. Grâce à quoi saint Thomas put rendre à ses prédécesseurs le service de dégager leur pensée de ses anciennes compromissions avec la pensée des sophistes, et à ses successeurs le service plus important encore de les garantir d'avance contre toute compromission avec le panhédonisme moral et psychologique que devaient après lui défendre et populariser les libertins, les jansénistes et Pascal.

(*A suivre*). E. BAUDIN.

LIBERTINISME ET LITTÉRATURE.

Une enquête telle que celle que nous proposons ici (1), où l'on interpréterait l'évolution de la littérature moderne en fonction du libertinisme qui la pénètre, ne pourrait qu'être singulièrement féconde. Non seulement elle serait sûre d'apporter une contribution de premier ordre à l'histoire des idées morales, mais elle aurait en outre bien des chances d'être utile à l'histoire littéraire elle-même, de l'aider à résoudre ses problèmes apparemment les plus spécifiques, voire de faire réviser maints jugements traditionnels. C'est ainsi, pour prendre deux exemples qui vont nous ramener dans un instant à Pascal, que la comparaison classique entre Corneille et Racine, et que l'opinion également classique sur le jansénisme de « Phèdre », gagneraient certainement à s'éclairer des analyses que nous esquissons de la psychologie et de la morale panhédonistes.

« Corneille peint les hommes tels qu'ils devraient être, et Racine les peint tels qu'ils sont » : ainsi répète-t-on depuis La Bruyère. Cette formule traditionnelle n'est juste que si l'on se place exclusivement au point de vue du libertinisme, plus précisément, au point de vue du libertinisme pessimiste qui inspira la « science de l'homme » de La Bruyère, comme celle de la plupart de ses contemporains et émules dans la République des Lettres. Aussi le même jugement devient-il faux si le libertinisme l'est lui-même, ou du moins s'il ne suffit pas à rendre raison de toutes les âmes, ainsi que le pensait très

(1) Voir ci-dessus, p. 175.

Digitized by Google

certainement Corneille. On peut être assuré que celui-ci aurait décliné l'éloge magnifique donné à son héroïsme, et qu'il en eût même très vraisemblablement été choqué. Il n'eût pas manqué de faire remarquer que lui aussi avait peint les hommes tels qu'ils sont, les mauvais selon leur malice réelle, les bons selon leur bonté réelle, et qu'il n'avait eu qu'à ouvrir les yeux pour trouver autour de lui les héros auxquels il avait cherché des modèles éclatants dans l'histoire. Corneille aurait eu raison. Car les libertins ne sont pas, tant s'en faut, toute l'humanité : il y a d'autres psychologies et d'autres morales que les leurs, et qui ne sont pas moins « vécues » que les leurs ; c'est là ce que nous pensons établir dans la seconde partie de cet article.

Au fond, entre les deux théâtres de Corneille et de Racine, par delà l'opposition de deux techniques différentes de la tragédie, il y a d'abord et surtout l'opposition autrement profonde de deux psychologies et de deux philosophies différentes de la vie, lesquelles, pour leur donner leur vrai nom, sont celles de l'épicurisme et du stoïcisme, ou, plus précisément encore, celles de l'épicurisme mondain et du stoïcisme chrétien. Corneille est le dernier représentant sur la scène de l'humanisme et du « dogmatisme » chrétiens. C'est pourquoi il y fait triompher si régulièrement le devoir, le désintéressement et la liberté. Par contre, Racine y fait régner tout aussi régulièrement un panhédonisme à peu près sans restrictions, qui est celui même des libertins et des mondains. C'est pourquoi il ne nous donne jamais le spectacle, cher à son rival et à tous les chrétiens, d'une âme vraiment maîtresse d'elle-même et résolue à subordonner coûte que coûte l'amour au devoir, les intérêts et les passions à la vraie morale. Que l'on veuille bien mettre un instant de côté, d'une part *Esther* et *Athalie*, postérieures à sa conversion et donc ici hors de cause, et d'autre part *Bérénice*, ici encore hors de cause puisque le thème lui en fut imposé comme un pensum, et en l'espèce comme un pensum cornélien ; que l'on s'en tienne donc aux pièces qu'il a écrites sous l'inspiration de sa première philosophie, et l'on se rendra immédiatement compte que Racine n'a peint que des hommes fidèles à la psychologie et à la morale du monde. Les seuls hommes qu'il connaisse sont en effet ceux que le monde connaît tels qu'il les fait ou tels qu'il les accepte ; et les seules lois qu'il leur impose sont les lois de la bienséance et de l'honneur, autrement dit les lois de la morale mondaine. Encore laisse-t-il ces pauvres lois s'effondrer automatiquement au cinquième acte, comme le monde les voit s'effondrer dans la vie. Que nous voilà loin du théâtre de Corneille où le devoir n'est contredit pendant cinq actes que pour triompher royalement au dénouement !

Tout bien considéré (et maintenues les réserves que nous avons faites), on peut dire que le théâtre de Racine n'a absolument rien de spécifiquement chrétien. Et cela sans doute explique, en partie du moins, son succès auprès des libertins qui se multiplient de son temps, et, en partie encore, la préférence qu'il a obtenue sur son rival auprès des libertins postérieurs, de Voltaire à Jules Lemaître et à Anatole France.

On peut même aller plus loin, et se demander s'il a quoi que ce soit de spécifiquement janséniste, en dépit de jugements solidement accrédités que résume excellemment cette page de M. Lanson : « Racine a été élevé dans le jansénisme à croire que la nature est corrompue, que tout mérite, tout bien

Digitized by Google

en l'homme vient de la grâce ; il a pu rompre avec ses maîtres, il n'a pu se défaire des enseignements lentement insinués, quitter le point de vue d'où ils lui avaient appris à regarder l'agitation humaine. Il a donc peint une nature faible, impuissante à se diriger, tiraillée entre des instincts, des passions fougueuses, des volontés chancelantes ou abattues... Il y a un parfait accord entre la conception psychologique de Racine et le dogme caractéristique du jansénisme » (*Manuel de littérature française*, 14e éd., p. 545).

Cet accord n'est pas niable. Mais il n'est ni plus frappant ni d'autre nature que l'accord que l'on peut relever, et que nous relevons ci-dessus, entre la psychologie des libertins et celle des jansénistes. Les deux psychologies se recouvrent en effet jusqu'à s'identifier. A supposer donc que Racine ne se soit pas souvenu de l'enseignement qu'il reçut dans son enfance aux *Petites Écoles*, et qu'il soit resté le mondain et le courtisan assidu qu'il fut dans sa jeunesse, aurait-il eu une autre psychologie et écrit autrement ses pièces ? Il paraît assez évident que non. Ce que l'on peut dire ici de plus pertinent, c'est que sa seconde éducation n'eut pas à détruire la première, autrement dit que son cas se ramène à celui de Pascal.

La solution que nous proposons ici du problème du christianisme et du jansénisme de Racine contredit spécialement l'interprétation traditionnelle de *Phèdre*, qui n'est que l'interprétation qu'en donna le « grand » Arnauld, reconnaissant pour fille de Port-Royal la fille de Minos et de Pasiphaé. Mais il n'y a pas lieu de se laisser émouvoir par les jugements intéressés du fougueux polémiste, toujours trop prompt, d'une part à confondre christianisme et jansénisme, et d'autre part à retrouver ses dogmes chez ceux en qui il pressentait ou cherchait des partisans ou des alliés. Qu'on y regarde de près et l'on verra l'objection se transformer en preuve. En quoi par exemple, Phèdre apparaît-elle plus chrétienne chez Racine que chez Euripide? Le Grec l'aurait-il faite moins que le Français « malgré soi perfide, incestueuse ? » Et en quoi apparaît-elle moins janséniste chez Euripide que chez Racine ? A parler avec exactitude, elle ne l'est ni chez l'un ni chez l'autre. Chez tous deux, elle n'est que *préjanséniste*, au sens précis que nous avons donné à ce mot (cf. *Revue des Sciences Religieuses*, 1924, p. 492), au sens donc où la psychologie libertine tout entière l'est elle-même; or elle ne l'est que pour avoir été absorbée tout entière par le jansénisme, qui s'y est reconnu après coup. Phèdre n'est préjanséniste que dans la mesure où elle est la proie d'un fatalisme inexorable, faisant d'elle une pauvre âme dévorée par la passion et perdant tout libre arbitre sous l'action d'impulsions et de délectations invincibles. Ainsi l'a peinte Euripide, et ainsi l'a peinte Racine, qui, selon toutes les vraisemblances, ne l'aurait pas peinte autrement au cas où il n'aurait jamais connu Port-Royal.

On sait à quel point le spectacle de cette déchéance, innocentée à force d'être présentée comme inévitable et involontaire, et rendue de ce chef sympathique, indigna contre Euripide Aristophane et les Athéniens restés soucieux de maîtrise morale. Il avait certes encore tout ce qu'il fallait pour indigner pareillement, sinon même davantage, contre Racine tous les chrétiens du XVIIe siècle qui restaient soucieux de la morale évangélique, à commencer par les austères chrétiens de Port-Royal. On imagine facilement en

Digitized by Google

particulier les réflexions qu'il aurait inspirées à Pascal, ennemi déclaré du théâtre s'il en fut jamais : « Tous les divertissements sont dangereux pour la vie chrétienne ; mais entre tous ceux que le monde a inventés, il n'y en a point qui soit plus à craindre que la comédie. C'est une représentation si naturelle et si délicate des passions, qu'elle les émeut et les fait naître dans notre cœur, et surtout celle de l'amour ; principalement quand on la représente fort chaste et fort honnête ». *Id.* Que n'eût pas ressenti Pascal a la peinture d'un amour incestueux, rendu presque chaste et honnête a force de « naturel » et de « délicatesse » ! On peut à tout le moins être assuré qu'il aurait jugé plutôt en chrétien outré qu'en doctrinaire indulgent, qu'il aurait été plus sensible à la violation de la morale janséniste qu'au respect de la psychologie janséniste.

Racine lui-même ne paraît pas tout d'abord avoir envisagé autrement les choses. Il savait pertinemment à quoi s'en tenir sur le jugement moral que devaient porter sur lui ses anciens précepteurs. C'est là sans doute ce qui le fit réagir si promptement et si vivement au mot (qui cependant ne lui était pas adressé) de Nicole sur « les empoisonneurs publics, non des corps, mais des âmes ». Mot qui ne faisait que résumer la condamnation sans appel de Pascal, et la doctrine morale de Port-Royal lui-même, telle que Racine la connaissait bien. Aussi dut-il être quelque peu surpris quand il reçut un brevet d'orthodoxie qu'il n'escomptait certainement pas, et qu'à coup sûr on ne lui aurait pas envoyé si Pascal avait encore été là. N'étouffa-t-il point un sourire en recevant ce diplôme ? N'admira-t-il pas tout au moins la complaisance, sinon la naïveté de ceux qui l'avaient rédigé, et de Boileau qui l'entérinait solennellement ? Ne songea-t-il point que Molière le méritait autant que lui, s'il suffisait pour cela de faire du théâtre panhédoniste ?

Toujours est-il que Racine parut croire un instant qu'il avait reçu là un brevet de christianisme, et qu'il s'en prévalut pour écrire dans la préface de *Phèdre* : « Je n'ai point fait [de tragédie] où la vertu soit plus mise en jour que dans celle-ci : la seule pensée du crime y est regardée avec autant d'horreur que le crime même ; les faiblesses de l'amour y passent pour de vraies faiblesses ; les passions n'y sont présentées aux yeux que pour montrer tout le désordre dont elles sont cause, et le vice y est partout peint avec des couleurs qui en font connaître et haïr la difformité ». Voilà donc de quoi « réconcilier la tragédie avec quantité de personnes célèbres par leur piété et par leur doctrine, qui l'ont condamnée en ces derniers temps ». Ces « personnes » durent éprouver quelque gêne et quelque appréhension en lisant ces lignes. Racine allait-il leur jouer le mauvais tour de composer d'autres Phèdres où il continuerait à se montrer aussi fidèle à la psychologie de Port-Royal qu'infidèle à sa morale ? Il n'en fut rien ; car, à la réflexion, il discerna le malentendu, et se contenta d'en avoir bénéficié à cette occasion.

Il fit mieux : il se convertit ; et il renonça simultanément au panhédonisme mondain et au théâtre, jusqu'au jour où lui apparut la possibilité d'écrire des pièces vraiment chrétiennes. C'est uniquement dans celles-ci que l'on peut découvrir une influence janséniste authentique. Et on le peut aisément. Car *Esther* et *Athalie*, pour chrétiennes que soient ces tragédies, ne le sont pas de la même façon que l'est, par exemple, *Polyeucte*. Elles ont incontes-

Digitized by Google

tablement un tout autre accent religieux que le chef-d'œuvre théâtral de l'humanisme chrétien. Le Dieu dont elles célèbrent la gloire est bien décidément le Dieu de Port-Royal, le Dieu terrible et jaloux qu'on ne saurait adorer et aimer qu'en tremblant, le Dieu qui prédestine les méchants à ses vengeances comme il prédestine les bons à ses libéralités, et qui aveugle ceux-là de même qu'il éclaire ceux-ci. C'est un Dieu qui sait haïr comme il sait aimer, et Joad croit pouvoir lui adresser sans l'offenser ces surprenantes prières :

Daigne, daigne, mon Dieu, sur Mathan et sur elle
Répandre cet esprit d'imprudence et d'erreur,
De la chute des rois funeste avant-coureur !. .
Grand Dieu ! Voici ton heure : on t'amène ta proie !

E. B.

Digitized by Google

IN PARTEM SOLLICITUDINIS...

ÉVOLUTION D'UNE FORMULE PONTIFICALE.

Tous ceux qui ont fréquenté la littérature théologique ou canonique du moyen âge ont rencontré cette formule. Elle y exprime, en une antithèse rythmée au meilleur *cursus*, la position hiérarchique des évêques, qui n'ont dans l'Église qu'une autorité et une responsabilité partielles (*in partem sollicitudinis*), par opposition à celle du pape, qui détient le pouvoir spirituel dans son absolue totalité (*in plenitudinem potestatis*). Difficilement, semble-t-il, on trouverait une expression qui soit, en moins de mots, plus riche de substance pontificale et c'est bien dans ce sens qu'elle est alors communément employée.

On devine, au demeurant, qu'elle n'a rien de neuf : sa facture même suffirait à révéler une antique citation. Il peut dès lors être intéressant d'en rechercher les origines et d'en suivre les destinées. D'autant que, loin d'aboutir à une histoire uniforme, cette enquête réserve la surprise d'une véritable évolution, et qui ne fut pas toujours *in eodem sensu et in eadem sententia*. Imposée au langage de l'école par une tradition vénérable, cette formule, d'une portée d'abord restreinte, s'est épanouie progressivement jusqu'à synthétiser tout le dogme de la papauté. Et si ce mode de croissance n'a rien que de normal, n'est-il pas curieux que cette maturité longuement acquise ne l'ait pas mise à l'abri d'une profonde et subite inversion? Ce n'est pas sans un certain étonnement qu'à un moment donné l'historien trouve le pire régalisme installé dans cette forteresse classique du suprême pouvoir pontifical.

I

Il n'y eut sans doute pas, dans l'ancienne Église, de plus habile et plus heureux ciseleur du vocabulaire théologique latin que le

Digitized by Google

pape saint Léon le Grand. Avec les formules définitives du dogme christologique, on lui doit également celle-ci, que sa densité doctrinale, servie par une admirable latinité, devait accréditer pour longtemps dans toute la théologie médiévale.

En effet, voici en quels termes il écrivait, vers 446, à l'évêque de Thessalonique, Anastase, son vicaire pour l'*Illyricum* oriental :

> Vices nostras ita tuae credidimus charitati, ut in partem sis vocatus sollicitudinis, non in plenitudinem potestatis (1).

La lettre du texte n'offre pas de difficultés. Par réminiscence de *Rom.*, XII, 8 et *II Cor.*, XI, 28, *sollicitudo* est un mot dont le pape aime se servir. Aucun n'est plus propre à exprimer, par la nuance spéciale de dévoûment qu'il comporte, les obligations du ministère ecclésiastique. Quelquefois il est employé dans le sens moral de zèle : suivant cette acception commune, il traduit les sentiments dont le pape est animé à l'égard de l'âme de ses frères (2). D'autres fois, il signifie proprement la charge pastorale et devient à peu près synonyme de juridiction. C'est ainsi que les évêques sont préposés à leurs troupeaux respectifs (*quamvis singuli quique pastores speciali sollicitudine gregibus suis praesint*). Mais, au-dessus de cette *specialis sollicitudo* des pasteurs locaux, il y a la *cura communis* (3). Elle incombe tout entière au pape ; car en lui, comme successeur de Pierre et chef suprême de l'Église, *omnium pastorum sollicitudo cum commendatarum sibi ovium custodia perseverat* (4).

Pour ne pas être écrasé sous le poids d'une aussi lourde tâche, le pape s'associe des délégués, qui prennent dès lors sur eux une partie de cette *sollicitudo*.

(1) Leo Magn., *Epist.*, XIV, 1. — *P. L.*, t. LIV ; col. 671.

(2) *Serm.*, I ; *ibid.*, col. 141 : « Mihi... animarum vestrarum salutem *pastorali sollicitudine* cupienti ». Dans ce sens le pape loue Pulchérie de sa *sollicitudo* pour les intérêts de la foi. *Epist.*, LXXXIV, 1 et XCV, 1 ; col. 921 et 942.

(3) *Serm.*, V, 2 ; col. 153. Cette nuance administrative du terme *sollicitudo* est attestée déjà dans Rufin, *Hist. eccl.*, I, 6. — *P. L.*, t. XXI, col. 473 et, plus anciennement encore, dans la version latine des canons de Nicée attribuée à l'évêque de Carthage Cécilien. Voir Batiffol, *Le siège apostolique*, Paris, 1924, p. 152. L'expression est familière dans le même sens aux prédécesseurs immédiats de saint Léon. Voir *ibid.*, p. 221, 249, 259, 394 et 399.

(4) *Serm.*, III, 4 ; col. 147.

Digitized by Google

> Et quia per omnes Ecclesias cura nostra distenditur..., necessitatem sollicitudinis quam habemus cum his qui nobis collegii charitate iuncti sunt sociamus.

Ces paroles ne désignent pas, comme on pourrait tout d'abord le croire, le pouvoir épiscopal ordinaire (1). La lettre qui les contient est adressée aux métropolitains de l'*Illyricum*, afin de leur annoncer qu'ils ont, comme par le passé, à tenir Anastase de Thessalonique pour vicaire du Saint-Siège (*vicem nostram fratri et coepiscopo nostro... commisimus*) et qu'en lui obéissant c'est au pape lui-même qu'ils obéiront : *non enim tam illi obtemperabitur quam nobis, qui hoc illi pro nostra sollicitudine per illas provincias cognoscimur commisisse* (2). Une lettre simultanée confirme à Anastase les pouvoirs de vicaire dont ont joui ses prédécesseurs : *Ecclesiarum regimen per Illyricum positarum quas dilectioni tuae vice nostra committimus* (3). Il s'agit par conséquent d'une juridiction extraordinaire, d'une délégation spéciale et toute gracieuse, qui constitue l'évêque de Thessalonique vicaire pontifical en *Illyricum* (4).

Bien qu'exceptionnelle, cette situation n'est d'ailleurs pas unique en son genre. Une lettre postérieure au même Anastase nous apprend qu'elle rentre dans le cadre de l'organisation ecclésiastique comme un échelon normal entre le Saint-Siège et les métropolitains.

> Magna ordinatione provisum est ne omnes [episcopi] sibi omnia vindicarent; sed essent in singulis provinciis singuli, quorum inter fratres haberetur prima sententia : et rursus quidam in maioribus urbibus constituti sollicitudinem susciperent amplio-

(1) Si ailleurs, *Epist.*, VII, 1, col. 620, le pape écrit aux évêques d'Italie : « In consortium vos nostrae sollicitudinis advocamus », c'est pour demander leur concours aux mesures qu'il a prises contre les Manichéens. Le *consortium sollicitudinis* n'est encore ici qu'un fait accidentel.

(2) *Epist.*, V, 2; col. 615.

(3) *Epist.*, VI, 2; col. 617.

(4) Des missions extraordinaires, comme celle des légats chargés de liquider les suites du brigandage d'Éphèse, ont de même pour effet d'associer leurs titulaires à la *sollicitudo* du Pontife suprême. *Epist.*, LXXXIII, 1; col. 919. Voir la même expression à propos de Julien de Kos, *Epist.*, CXII, 2 et CXIII, 2, col. 1024-1025, dont saint Léon avait fait « auprès de la cour une sorte de légat permanent ». BATIFFOL, *op. cit.*, p. 574.

Digitized by Google

rem, per quas ad unam Petri sedem universalis Ecclesiae cura confluerent (1).

Saint Léon n'indique pas expressément ici de qui ces sortes de primats tiennent leur autorité ; mais tout son système sous-entend qu'ils la reçoivent du Saint-Siège, qui, chargé de l'*universalis Ecclesiae cura*, la répartit à son gré. En tout cas, l'évêque de Thessalonique n'est qu'un vicaire au sens le plus strict, dont le pouvoir, en conséquence, est délégué dans son origine (*apostolicae Sedis auctoritate concessa*), limité dans son exercice et toujours subordonné aux droits supérieurs de son commettant, qui se réserve, *sub ipsius relatione*, les *causae graviores* et les jugements en appel.

Ut enim auctoritatem tuam vice nostra te exercere volumus, ita nobis quae illic componi non potuerint vel qui vocem appellationis emiserit reservamus (2).

Or il advint qu'Anastase se permit d'outrepasser son mandat. D'une manière générale, son gouvernement était dur. En particulier il venait de réquisitionner la force publique pour arracher de son siège, malgré la maladie et malgré l'hiver, Atticus, métropolitain de la vieille Épire, dont tout le crime était d'avoir sollicité un délai pour répondre à ses sommations. Cet abus d'autorité fut l'occasion d'une longue lettre sévère, où le pape rappelle au trop violent Anastase l'esprit et les limites de son pouvoir. Il doit s'inspirer envers ses inférieurs de la douceur et de la charité évangéliques. Dans le cas présent, alors même que la faute de l'évêque fût prouvée, Anastase devait en référer au Saint-Siège et en attendre les décisions : *nostra erat expectanda censura, ut nihil prius esse decerneres quam quid nobis placeret agnosceres* (3).

C'est dans ce contexte que s'encadre le passage cité en premier lieu. Anastase est rappelé à l'ordre que lui impose sa qualité de

(1) *Epist.*, XIV, 11 ; col. 676. C'est ainsi que le patriarche d'Antioche est dit participer dans son ressort à la « sollicitude » du siège apostolique en matière de foi. *Epist.* CXIX, 3; col. 1042. Mais l'origine de ce pouvoir n'est rapportée qu'à Dieu : « Oportet... perspicere cujus Ecclesiae gubernaculis te Dominus voluerit praesidere ».

(2) *Epist.*, VI, 5 ; col. 619. Cf. *Epist.*, V, 5-6 ; col. 616.

(3) *Epist.*, XIV, 1 ; col. 668-671. Suit un dispositif assez étendu des canons qu'Anastase devra observer.

Digitized by Google

vicaire. Il ne doit pas oublier que, s'il est associé à la *sollicitudo* et à la *potestas* du Siège apostolique, il n'en détient pas la plénitude, mais seulement une partie (IN PARTEM *vocatus sollicitudinis*, NON IN PLENITUDINEM *potestatis*). Toute l'économie de l'épître et de l'affaire qui en est l'objet montre que, dans cette déclaration, l'accent est mis sur son aspect limitatif et que l'ensemble du morceau garde un caractère absolument occasionnel. Saint Léon n'entend pas proposer ici une doctrine théologique sur la mission des évêques, pas même un principe canonique sur les pouvoirs des primats en général. Il vise un cas particulier et l'horizon immédiat de sa pensée ne dépasse pas la situation personnelle du vicaire pontifical en *Illyricum* (1).

Ainsi la formule dont nous parcourons l'histoire ne fut pas autre chose, dans sa première forme, qu'une manière énergique de remettre à sa place un subalterne oublieux de son devoir. Son *imperatoria brevitas* et le prestige de son auteur auraient peut-être suffi pour l'empêcher de passer inaperçue. Ce n'est pourtant pas à la chancellerie romaine, mais au mouvement des Fausses Décrétales qu'est due son extraordinaire popularité.

II

On la trouve d'abord dans la bulle apocryphe du pape Grégoire IV, où tous les historiens s'accordent aujourd'hui à voir une des sources, sinon une des œuvres, du Pseudo-Isidore.

Évêque du Mans depuis 832, Aldric entra de bonne heure — et resta tout le cours de son règne — en conflit avec les moines de Saint-Calais. Longue dispute, qui, la politique aidant, finit par lui coûter momentanément son siège et lui valut beaucoup d'ennemis (2). Pour se protéger contre leurs intrigues, Aldric imagina de se mettre sous la sauvegarde du Saint-Siège. D'où la lettre célèbre où le pape est censé saisir de l'affaire l'épiscopat tout entier et profiter de l'occasion pour rappeler à tous, de la manière la plus solennelle, les règles de la discipline. L'authenticité de

(1) Sur l'organisation spéciale de cette province, voir BATIFFOL, *op. cit.*, p. 245-254.

(2) Sur Aldric, voir TH. BESSON, dans *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, t. II, col. 68-69.

Digitized by Google

ce document n'a plus guère de défenseurs; mais tout le monde en reconnaît la très grande importance historique.

S'adressant *dilectissimis fratribus coepiscopis per Galliam, Germaniam, Europam et per universas provincias constitutis*, le pape y affirme d'abord le soin qu'il a de toutes les Églises et sa ferme volonté de venir en aide à tous ceux qui implorent son secours. En conséquence, il met les évêques en garde contre les dénonciations qu'ils pourraient recevoir sur le compte d'Aldric et leur prescrit de lui laisser toute licence, *post auditionem primatum dioeceseos*, d'en appeler au Saint-Siège, pour être jugé, soit par le pape en personne, soit par un de ses légats. Cet appel est suspensif. Non seulement Aldric garde son siège en attendant, mais il est à l'abri de toute censure. Même si, par impossible, on avait à lui reprocher des torts graves, il faudrait attendre la décision du pontife romain. Ainsi l'exige le respect dû à la personne de Pierre et à la dignité de son successeur. Toute infraction à cette loi exposerait les contrevenants à la *severitatis regula*.

Cette décrétale a pour but évident d'affirmer la suprême magistrature apostolique et de soustraire *ipso facto* à la juridiction de leurs collègues les évêques accusés qui se mettent sous sa protection. Ainsi l'auteur est-il amené à marquer la différence profonde qui existe entre l'autorité pontificale et celle dont jouissent les autres Églises. Il le fait en adoptant les termes de saint Léon. Ce que celui-ci écrivait dans l'affaire d'Anastase est jugé bon à reprendre dans la cause d'Aldric.

> Nihil prius de eo qui ad sinum sanctae Ecclesiae Romanae confugit eiusque implorat auxilium decernatur quam ab eiusdem Ecclesiae auctoritate fuerit praeceptum. *Quae sic vices suas aliis impertivit Ecclesiis ut in partem sint vocatae sollicitudinis, non in plenitudinem potestatis* (1).

Du reste cet emprunt n'est pas le seul. On a établi depuis longtemps que la lettre tout entière, surtout dans sa première moitié, n'est guère qu'un centon de textes léoniens (2). Le Pseudo-

(1) Greg., *Epist.*, I. — *P. L.*, t. CVI; col. 853. La lettre se date elle-même du 8 juillet 833.

(2) Voir le relevé détaillé des concordances dans P. Hinschius, *Decretales Pseudo-Isidorianae*, Leipzig, 1863, p. CLXXXVIII-CXCI, et, après lui, dans B. Simson, *Die Enstehung der Pseudo-Isidorischen Fälschungen*, Leipzig, 1886, p. 18-28.

Digitized by Google

Grégoire plagie jusques aux clauses purement littéraires de son modèle, qui, au prix de légères retouches, viennent relever très à propos son pauvre latin. Aux idées il fait également subir quelques transformations pour les adapter à son but. La formule *In partem sollicitudinis* en porte la trace.

Comme dans l'original, il s'agit toujours du Saint-Siège qui détient la plénitude des pouvoirs ecclésiastiques et qui en délègue aux autres seulement une partie. Il n'y a pas lieu de s'arrêter au fait que saint Léon met en avant sa propre personne (*vices nostras credidimus*), tandis que le Pseudo-Grégoire parle impersonnellement de l'Église romaine (*quae vices suas impertivit*). Dans les deux cas, il s'agit de l'autorité pontificale, avec ce double caractère qu'elle est la source de toutes les autres — *credidimus, impertivit* : les deux verbes sont à l'actif — et que sa *plenitudo potestatis* ne comporte à côté d'elle que des pouvoirs partiels (*in partem*) et délégués (*vices*).

Mais, si l'objet est identique ainsi que le *terminus a quo*, le *terminus ad quem* n'est plus le même. Saint Léon s'exprime au singulier (TUAE *credidimus* CHARITATI *ut in partem* SIS VOCATUS *sollicitudinis*) et n'a dans l'esprit que le cas spécial d'Anastase, dont nous avons analysé les conditions particulières. Au contraire, Grégoire énonce une proposition générale et, de ce chef, tourne au pluriel la phrase léonienne, dont il respecte d'ailleurs les termes et la symétrie (ALIIS *impertivit* ECCLESIIS *ut in partem* SINT VOCATAE *sollicitudinis*). Si l'on se rappelle, au surplus, que son épître s'adresse à tout l'épiscopat de Gaule, de Germanie et d'Europe, il est évident que l'auteur entend formuler une règle, peut-être même une doctrine. Là où le premier se contentait de constater le fait, le second proclame le droit. C'est pourquoi, sous le couvert d'une antique formule, il applique à tous ce qui n'était dit que d'un seul.

En se généralisant, la maxime de saint Léon n'a pourtant pas changé de caractère. Si elle repose sur un fond certainement théologique, sa teneur primitive ne dépasse pas le domaine pratique. Il n'est question que de rappeler à un inférieur les limites de sa délégation, particulièrement en matière de jugements. L'application qu'en fait Grégoire est également d'ordre tout administratif et judiciaire. Il ne s'agit pas encore, pour lui, du pouvoir des évêques en tant que tels, mais de la juridiction à

Digitized by Google

laquelle ils peuvent prétendre sur les autres membres de l'épiscopat. Tout son développement roule sur l'appel d'Aldric et sur les canons traditionnels qui prescrivent de réserver au Saint-Siège les *causae maiores*, à la différence des « autres Églises » dont le ressort ne comporte que de moindres attributions. Le Pseudo-Grégoire n'est pas un théologien qui spécule sur les éléments constitutifs de la hiérarchie, mais un canoniste qui veille à préciser la compétence respective des fors.

Vers la même époque, la formule léonienne allait s'amplifier dans un sens doctrinal. Ce progrès est réalisé dans un supplément apocryphe que le Pseudo-Isidore ajoute à une décrétale authentique du pape Vigile.

L'Église romaine y est saluée comme *fundamentum et forma Ecclesiarum*. Plus que cela, elle est la source de toutes les autres : *a quo* [= qua] *omnes Ecclesias principium sumpsisse nemo recte credentium ignorat*. Elle doit ce rôle au privilège conféré à l'apôtre Pierre, qui lui assure une primauté universelle : *primatum tenet omnium Ecclesiarum*. De cette vérité découlent des conséquences pratiques. A elle sont réservées les affaires graves concernant le jugement des évêques et, d'une manière générale, *maiores Ecclesiarum quaestiones*. C'est pourquoi l'appel à Rome est toujours permis et les juges inférieurs ne peuvent pas s'y opposer. L'auteur en donne le motif en reprenant la phrase de saint Léon, mais avec les modifications caractéristiques du Pseudo-Grégoire.

> Ipsa namque Ecclesia quae prima est ita reliquis Ecclesiis vices suas credidit largiendas, ut in partem sint vocatae sollicitudinis, non in plenitudinem potestatis (1).

Directement la formule ne dépasse pas encore l'ordre canonique; mais le rappel de la primauté pontificale et du rôle d'*Ecclesia principalis* dévolu à Rome lui donne déjà une portée plus théologique. Si l'accent est toujours mis sur la juridiction suprême du Saint-Siège en matière d'appel et autres causes majeures, les considérants qui précèdent et justifient ce dispositif sont d'un ordre plus général et laissent entrevoir le moment où les mêmes termes, dépouillés de toute contingence, désigneront

(1) VIGIL., *Epist.*, I, 7. — *P. L.*, t. LXIX; col. 19. et HINSCHIUS, p. 712.

Digitized by Google

le rapport absolu qui existe entre l'Église romaine et les Églises particulières, c'est-à-dire entre le pouvoir pontifical et le pouvoir épiscopal.

Ce moment n'allait plus tarder sous l'effort des âges suivants, auprès de qui le nom des papes sous le patronage desquels elle se présentait devait tout naturellement lui assurer le plus large crédit.

Néanmoins, avant d'atteindre ce stade supérieur de son évolution, notre formule retient longtemps encore, chez les canonistes, son sens originel.

C'est ainsi qu'un collaborateur de Grégoire VII, le cardinal Deusdedit, cite le Pseudo-Vigile sans explication ni commentaire (1). Son contemporain Yves de Chartres s'attache au Pseudo-Grégoire, pour définir la position des « vicaires du Saint-Siège » et, en général, des primats ou des métropolitains par rapport à la cour romaine (2). Gratien reproduit à côté l'un de l'autre les deux documents pour régler la procédure des appels (3). Conformément à la tournure positive de leur esprit, nos canonistes ont seulement lu, chez le Pseudo-Vigile aussi bien que chez le Pseudo-Grégoire, la règle juridique dont ils contiennent l'expression.

Les théologiens, au contraire, ne virent plus dans la formule reçue (4) que le principe spéculatif dont elle était riche. Cette

(1) Deusdedit, *Can.*, I, 139; édition Wolf von Glanvell, *Die Kanonenversammlung des Kardinals Deusdedit*, Paderborn, 1905, p. 94.

(2) Yves de Chartres, *Decret.*, V, 11 et 349. — *P. L.*, t. CLXI : col. 326 et 428.

(3) Gratien, *Decret.*, pars 2ª, C. II, qu. 6, c. 11 : « De causa appellationis cognoscere non licet nisi ei ad quem appellatur » (prouvé par le texte du Ps. Grégoire) et c. 12 : « Iudicia appellantium ab eis sunt audienda ad quos appellatur » (établi sur le Ps. Vigile). — *P. L.*, t. CLXXXVII; col. 620-621, et Friedberg, t. I, col. 469-470. Un peu plus loin il rapporte sans le commenter le texte primitif de saint Léon, *ibid.*, C. III, qu. 6, c. 8, *P. L.*, col. 685, et Friedberg, col. 520-521.

(4) Comme indice de cette popularité littéraire on notera que cet adage, de sens et d'origine éminemment ecclésiastiques, est entré plus tard, avec une signification purement politique, dans le protocole de la chancellerie impériale. Témoin cette lettre de Frédéric II aux Romains (février 1240) : « ...Nostrum constans propositum et affectum ut ...reformaremus Romam in statu dignitatis antique ac proceres ac cives suos..., ex commisso nobis honoris onere, non indigne *ad partes solicitudinis* vocaremus. » Huillard-Bréholles, *Hist. diplom. Friderici sec.*, t. V, 2ᵉ p., p. 761.

Digitized by Google

interprétation s'affirme dans saint Bernard. Au cours d'un développement célèbre où il veut établir l'excellence du Souverain Pontife sur les *alii caeli ianitores et gregum pastores*, il souligne énergiquement l'universalité de son pouvoir par rapport à la juridiction toute locale de ceux-ci.

> Habent illi sibi assignatos greges, singuli singulos : tibi universi crediti, uni unus... Ergo, iuxta canones tuos, alii in partem sollicitudinis, tu in plenitudinem potestatis vocatus es (1).

Cette expression devait d'ailleurs être déjà usuelle de son temps, puisque son biographe Ernald la lui applique à lui-même pour souligner l'importance de son rôle au concile de Pise (1134).

> Adfuit per omnia et consiliis et iudiciis et definitionibus omnibus sanctus abbas..., ita ut videretur vir humilis et nihil sibi de his honoribus arrogans non esse in parte sollicitudinis sed in plenitudine potestatis (2).

Elle ne pouvait pas manquer d'être recueillie par Innocent III, si profondément soucieux, comme on le sait, de revendiquer la plénitude du pouvoir pontifical. Le pape s'en sert, en effet, dans un de ses sermons où il compare le corps ecclésiastique au corps humain, pour faire ressortir le rôle de la tête par rapport aux autres membres.

> Sicut in capite consistit omnium sensuum plenitudo, in ceteris autem membris pars est aliqua plenitudinis, ita ceteri vocati sunt in partem sollicitudinis, solus autem Petrus assumptus est in plenitudinem potestatis (3).

On voit qu'il ne s'agit plus ici, comme d'ailleurs chez saint Bernard, de délimiter la juridiction des métropolitains et de la cour romaine, mais d'affirmer la différence qui existe entre Pierre et les autres apôtres, c'est-à-dire entre le pape et les évêques. Ceux-ci n'ont qu'une autorité restreinte : à celui-là seul appartient la puissance ecclésiastique dans toute sa plénitude.

(1) Bernard., *De Consider.*, II, 8, 15-16. — *P. L.*, t. CLXXXII ; col. 751-752. On remarquera l'incise *iuxta canones*, qui est une allusion manifeste aux fausses décrétales.

(2) Ernald., *S. Bernardi vita*, II, 8. — *P. L.*, t. CLXXXV ; col. 273.

(3) Innocent III, *Serm.* II. — *P. L.*, t. CCXVII ; col. 658. La même pensée revient dans les mêmes termes au *Serm.* III ; col. 665.

Digitized by Google

Il est remarquable, au demeurant, que cette transposition dogmatique de la vieille formule de saint Léon se produit parfois au détriment de son équilibre primitif. Jusqu'ici on entendait que les échelons secondaires de la hiérarchie dépendent du premier, que la juridiction épiscopale en matière judiciaire est une délégation, une émanation pourrait-on dire de la suprême autorité romaine. Saint Bernard, au contraire, semble les mettre toutes deux sur le même plan pour les rattacher l'une et l'autre directement à Dieu.

En est-il de même chez Innocent III? On serait fondé à le croire d'après le passage cité plus haut. D'autant que l'analogie de la tête semblait faite pour suggérer la mention de son influx sur les membres. Cependant le pape, tout entier à maintenir l'inégalité des pouvoirs, ne songe pas à en marquer la dépendance. Son langage pourrait même paraître la nier. En effet, c'est évidemment par Dieu, et par Dieu seul, que Pierre a été *assumptus in plenitudinem potestatis* (1). La corrélation grammaticale des deux phrases ne laisserait-elle pas entendre que c'est également par Dieu que « les autres » ont été *vocati in partem sollicitudinis*? La raison de ce langage est sans doute qu'il s'agit ici du corps apostolique, dont tous les membres furent personnellement investis par le Seigneur. Dès lors, ce serait forcer un peu la pensée du pape que d'étendre strictement le même principe au corps épiscopal.

Ailleurs cependant il applique aux évêques la formule consacrée, mais en lui laissant toujours la même imprécision. C'est à propos du *pallium*, qui figure pour lui la juridiction ecclésiastique. Il dispose que le Souverain Pontife seul peut le porter toujours et partout, *quoniam assumptus est in plenitudinem potestatis*. Les métropolitains, au contraire, ne peuvent s'en revêtir qu'à certains jours et dans leur propre église, *in qua iurisdictionem acceperunt*. Cette distinction s'explique par la différence de leur autorité, *quoniam vocati sunt in partem sollicitudinis non in plenitudinem potestatis* (2). Rien assurément n'obligeait le pape

(1) Une semblable équivoque plane sur le texte de saint Bernard et l'on se souviendra que l'abbé de Clairvaux écrit un peu plus loin : « Non ergo tua sola potestas a Domino. » *Ibid.*, III, 4, 17; col. 768.

(2) INNOC. III, *Epist.*, VII, 10 (1204). — *P. L.*, t. CCXV; col. 294. Le passage a été inséré dans le *Corpus Iuris*, I, 8, 4, c. *Ad honorem*; édition FRIEDBERG, t. II; col. 101.

Digitized by Google

à s'expliquer ici sur l'origine de la juridiction épiscopale. Il n'en est pas moins frappant de voir qu'il reste sur le seuil pour ainsi dire de la question, en se contentant d'affirmer que les évêques n'ont qu'un pouvoir partiel sans préciser encore de qui ils l'ont reçu.

Cette précision apparaît ailleurs avec toute la clarté désirable. Reprenant pour l'appliquer au prince des Apôtres la métaphore de la tête, Innocent III note que Pierre mérite ce titre parce qu'il donne aux autres sans s'appauvrir : *Petrum caput Ecclesiae... qui... in membra diffunderet ut nihil sibi penitus deperiret, quoniam in capite viget sensuum plenitudo, ad membra vero pars eorum aliqua derivatur* (1). A plus forte raison, quand il parle des évêques, est-ce du Saint-Siège qu'il fait découler la « part de sollicitude » qu'il leur reconnaît.

> Sic apostolica sedes in fratres et coepiscopos nostros pastoralis dispensavit oneris gravitatem, sic eos in creditae sibi sollicitudinis partem assumpsit ut nihil sibi subtraheret de plenitudine potestatis (2).

La pensée d'Innocent III étant à ce point formelle, il faut entendre les propositions citées en premier lieu comme des formules elliptiques dont le sens allait de soi et qui s'éclairent en tout cas pour nous, comme sans nul doute dans l'esprit de leur auteur, à la lumière de la doctrine explicite qui s'exprime dans les secondes. Cette adaptation théologique de l'adage léonien se retrouve après lui chez les représentants les plus autorisés de l'école. On la devine, bien qu'elle y soit, à vrai dire, peu accusée, dans l'assimilation que saint Thomas établit entre la distribution des pouvoirs politiques et la hiérarchie de l'Église.

> Papa habet plenitudinem pontificalis potestatis quasi rex in

(1) *Epist.*, VII, 1 ; col. 279. Ce qui n'empêche pas le pape d'écrire tout à côté : « Vocatis ceteris in partem sollicitudinis, hunc [Petrum] assumpsit Dominus in plenitudinem potestatis. » Les deux expressions ainsi rapprochées indiquent évidemment qu'il faut toujours les interpréter l'une par l'autre. Voir de même *Epist.*, II, 219. — *P. L.*, t. CCXIV, col. 759.

(2) *Epist.*, I, 350. — *P. L.*, t. CCXIV, col. 324. Cf. *Epist.*, II, 60 : « Quae [apostolica sedes], retenta sibi plenitudine potestatis,... multos in partem sollicitudinis evocavit. » *Ibid.*, col. 598 et *Corpus Iuris*, III, 8, 5 ; FRIEDBERG, col. 489.

Digitized by Google

> regno; sed episcopi assumuntur in partem sollicitudinis, quasi iudices singulis civitatibus praepositi (1).

Durand de Mende l'ancien présente sans ambages la *sollicitudo* des évêques comme une dérivation du suprême pouvoir pontifical (2), qui étend sur eux une part de sa plénitude.

> Summus Pontifex [vocatur], quia caput est omnium pontificum, a quo illi tamquam a capite membra descendunt et de cuius plenitudine omnes accipiunt, quos *ipse vocat* in partem sollicitudinis, non in plenitudinem potestatis (3).

Le Spéculateur applique hardiment au Souverain Pontife un texte que saint Jean avait dit du Verbe incarné (I, 16), et qui était classique pour exprimer la *gratia capitis* que la foi reconnaît au Christ dans l'économie du surnaturel. Ainsi le pape devient-il *caput* à son tour et c'est de lui que les membres inférieurs de la hiérarchie reçoivent leur autorité. Bien loin que les deux pouvoirs, épiscopal et pontifical, apparaissent ici comme deux valeurs simplement coordonnées, celui-ci est nettement posé comme le principe de celui-là. A la papauté appartient au sens le plus complet la *plenitudo potestatis* : les autres pontifes, quels qu'ils soient, non seulement n'en détiennent qu'une parcelle, mais c'est elle qui les admet à en jouir.

Ce qu'il y a d'intéressant ici, ce n'est pas précisément la doctrine elle-même — il n'en est pas de mieux accréditée dans la théologie du moyen âge (4) et qui eût pour elle plus d'avenir — mais seulement le fait que la formule de saint Léon, convenablement élargie, ait servi à l'exprimer. Elle avait dû pour cela s'éloigner un peu de sa lettre primitive ; mais elle n'avait pas

(1) S. Thom. Aquin., *In IV Sent.*, D. 20, qu. 1, art. 4, sol. III ; *Opera omnia*, édit. Vivès, t. X, p. 579.

(2) Ailleurs il reproduit sans autres précisions le texte d'Innocent III inséré au *Corpus Iuris*, I, 8, 4. Voir *Speculum iudiciale*, I, part. I, *De legato*, 6, n. 89 ; édition de Francfort, 1592, p. 48.

(3) Durand., *Rationale divinorum officiorum*, II, 1, 17 ; édition de Lyon, 1584, f. 47 r°.

(4) Voir en particulier S. Bonaventure, *Breviloquium*, VI, 12 : « Christi vicarius, fons, origo et regula omnium principatuum ecclesiasticorum, a quo tamquam a summo derivatur ordinata potestas usque ad infima Ecclesiae membra », et S. Thomas, *Contra gentes*, IV, 7 : « Potestas clavium per eum [Petrum] ad alios derivanda. »

Digitized by Google

perdu son esprit. Au lieu d'un vicaire pontifical, ou en général des primats et métropolitains, il s'agit maintenant des évêques comme tels. Le point de vue disciplinaire a fait place au point de vue dogmatique; mais de plus en plus s'affirme, en ces termes stéréotypés, la position éminente de l'Église de Rome comme siège suprême et source première de toute autorité (1).

Or c'est à l'heure même de ce plein épanouissement théologique qu'à cette brillante fortune allait succéder une brusque déviation.

III

Jusqu'ici, littérale ou glosée, restreinte ou étendue, canonique ou doctrinale, la formule léonienne servait toujours à mettre en évidence le rôle central et dominant de la papauté. Les graves incidents de politique religieuse qui troublèrent l'Église de France au début du XIV^e^ siècle eurent pour conséquence inattendue de lui faire perdre, au moins momentanément, ce caractère, sinon même de lui en imprimer un tout différent.

Pour résister aux revendications de Boniface VIII, qui venait de lancer contre lui la bulle *Unam Sanctam* (18 novembre 1302) et le menaçait d'excommunication, Philippe le Bel, cédant aux perfides suggestions de Guillaume de Nogaret, avait accepté de dénoncer le pape devant l'Église entière comme coupable d'hérésie et de réclamer la convocation d'un concile général qui proclamerait sa déchéance (12 mars 1303). Il s'agissait d'obtenir à cette manœuvre audacieuse le concours du clergé. Ce fut l'objet d'une nouvelle assemblée nationale, qui se tint au Louvre le 14 juin 1303.

Elle s'ouvrit par un violent réquisitoire contre Boniface VIII, lu par Guillaume de Plaisians, qui concluait à l'intervention du roi. Celui-ci prit, en effet, la parole pour évoquer, *urgente cons-*

(1) Cette transposition du texte léonien a été dénoncée à tort comme une falsification par les adversaires de la papauté. Voir JANUS [= DOELLINGER], *Der Papst und das Concil*, Leipzig, 1869, p. 185, qui l'impute à Innocent III; J. BERCHTOLD, *Die Bulle Unam Sanctam*, Münich, 1887, p. 109-110, n. 3; J. FRIEDRICH, *Das Papstthum* (réédition de Janus), Münich, 1892, p. 73-74, et notes 125-127, p. 409-410.

Digitized by Google

cientia, sa propre responsabilité dans une affaire qui intéresse à un si haut point l'avenir de l'Église et les intérêts de la foi. En conséquence, il a résolu d'adhérer pour son compte au projet de concile et supplie les évêques présents, au nom de la part de *sollicitudo* qui leur incombe, de lui prêter main forte à cette fin.

> Vos archiepiscopos, episcopos et praelatos alios hic praesentes, tamquam Ecclesiae filios et columnas fidei, ad exaltationem, augmentum et conservationem ipsius fidei *a Domino in partem sollicitudinis evocatos*, instanter requirimus et obsecramus... (1).

Nous retrouvons une expression déjà connue et Philippe le Bel ne soupçonnait sans doute pas que, dans la *schedula* dont les clercs de sa cour lui avaient rédigé le texte, étaient insérées des paroles d'une aussi respectable antiquité. Mais l'adage que le droit canonique médiéval tenait de saint Léon subissait deux modifications importantes. D'une part, la formule *in partem sollicitudinis* n'avait plus son corrélatif traditionnel : *in plenitudinem potestatis*. En même temps, l'origine de cette *pars sollicitudinis* était rapportée formellement au Seigneur : *a Domino in partem sollicitudinis evocatos*. Cette dernière nuance rappelle, en la rendant tout à fait explicite, la forme que l'adage léonien avait prise chez saint Bernard et parfois même chez Innocent III. Mais du moins ceux-ci maintenaient à Pierre la *plenitudo potestatis* : chez Philippe le Bel, on ne voit plus que la *sollicitudo* des évêques, qui la tiennent immédiatement de Dieu.

Un autre cependant la partage avec eux, dont le voisinage ne laisse pas d'être inquiétant : c'est le roi. Une supplique des grands seigneurs de France l'avait salué *tamquam fidei pugilem et Ecclesiae defensorem* (2). Lui-même reconnaît, dans le discours déjà cité, avoir reçu mission de Dieu « pour l'exaltation et le développement de la foi », mission qui lui est commune avec les autres rois et princes de l'univers. Ces expressions ou autres semblables reparaissent dans les missives officielles qui font connaître aux diverses provinces les résultats de l'assemblée du 14 juin et sollicitent leur adhésion. Une d'entre elles, en date du 1er juillet,

(1) Dupuy, *Histoire du différend d'entre le pape Boniface VIII et Philippe le Bel roy de France*. Preuves, Paris, 1655, p. 107.

(2) *Ibid.*, p. 102.

Digitized by Google

trouve moyen de renchérir. Non seulement le souverain s'y attribue, de par sa fonction royale, une *tradita divinitus potestas* pour veiller sur les intérêts spirituels de la chrétienté, mais il se proclame le « protecteur spécial » de l'Église et assure qu'en pareils cas sa maison fut toujours *directrix veritatis* (1). Toutes paroles que des actes significatifs mettaient en singulier relief, quand on voyait le roi de France prendre contre un pape censé indigne la tête du peuple chrétien. Ces traits convergents accusent l'apparition du régalisme, qui tendait à confier au roi, par vocation divine, la charge des intérêts spirituels.

On n'a peut-être pas suffisamment remarqué en quels termes d'une troublante symétrie Philippe le Bel, dans son acte du 14 juin, affirme, à quelques lignes de distance, sa responsabilité personnelle en matière religieuse et celle de l'épiscopat. S'il tient les évêques, ainsi qu'on l'a vu, pour *ad exaltationem, augmentum et conservationem ipsius fidei a Domino in partem sollicitudinis evocatos*, il affirme la même chose de lui-même et des autres souverains : *Qui ad eius* [fidei nostrae] *exaltationem et augmentum collatam nobis a Domino suscepisse cognoscimus potestatem* (2). Donc aux évêques la *sollicitudo* et au roi la *potestas* — singulier déplacement d'un terme que la tradition catholique depuis saint Léon, on s'en souvient, appliquait au pape ! — les uns et les autres ayant pareillement reçu cette mission *a Domino* pour la sauvegarde de la foi.

Il résulte de ce parallélisme que les deux pouvoirs du roi et des évêques viennent chacun de Dieu et sont coordonnés en vue des besoins supérieurs de l'Église. L'évêque du dehors est étroitement associé, équiparé même, à ceux du dedans. De plus, comme c'est l'affirmation du pouvoir royal qui précède, ne peut-on pas se demander si ce n'est pas en lui que repose dans son intégrité cette *sollicitudo* dont les évêques n'ont reçu qu'une partie ? Cette induction dépasserait à peine la lettre du texte ; elle est, en tout cas, dans la logique du morceau et plus encore dans l'atmosphère du temps.

La probabilité devient presque une certitude, lorsque, en lisant

(1) *Ibid.*, p. 124-125.

(2) *Ibid.*, p. 107. Les deux textes sont séparés par un développement de sept lignes, où le roi affirme ses bonnes intentions et, *pro divini reverentia nominis*, requiert la réunion d'un concile qui jugera Boniface.

Digitized by Google

de près le rapport que les notaires royaux soumettaient aux délibérations des corporations civiles ou ecclésiastiques comme résumé des actes du 14 juin, on y trouve juxtaposées les deux considérations qui se trouvaient encore éloignées dans le discours royal.

> Idem Dominus Rex, archiepiscopi, episcopi,... considerantes quod... ad defensionem, conservationem et exaltationem ipsius fidei ipse dominus Rex collatam sibi recepit a Domino potestatem iidemque Praelati sunt in partem sollicitudinis evocati... (1).

En présence d'un tel rapprochement, comment échapper à l'impression que, pour les légistes qui dirigeaient la politique royale et qui sont les auteurs de ces documents, la garde des intérêts religieux du royaume est confiée essentiellement au roi, les évêques n'étant que ses auxiliaires dans une tâche qu'il tient de Dieu ?

On se demandera peut-être quel accueil fut fait à cette théologie régalienne. Vingt-six évêques ou archevêques, quatorze abbés et prieurs assistaient à l'assemblée du 14 juin. En plein accord avec le roi, tous souscrivent unanimement l'appel au concile, pour les mêmes motifs et dans les mêmes termes.

> Attendentes quod in praemissis negotium [agitur] fidei, quod est Christi, nos qui ad ipsius defensionem et exaltationem fidei et animarum regimen sumus, licet immeriti, in partem sollicitudinis evocati...

Sans doute on ne voit pas qu'ils adoptent expressément les prétentions théocratiques de Philippe le Bel ; mais ils prennent en considération les griefs qu'il articule contre le pape et se rallient aux mesures qu'il propose en conséquence. Dans ce *negotium fidei*, c'est au souverain qu'appartiennent toutes les initiatives et le clergé ne fait que suivre en fidèle serviteur : *Vestris in hac parte requisitionibus super ipsius convocatione concilii assentimus* (2).

Quand le régalisme est à ce point dans les faits, il n'est pas

(1) *Ibid.*, p. 118. C'est le texte soumis à l'Université de Paris. Il se retrouve littéralement (p. 119) à la base des délibérations du chapitre de Notre-Dame. Autant dire que c'est un communiqué officiel.

(2) *Ibid.*, p. 108. Ce document fut écrit et signé devant notaires, *apud Luparam in camera dicti domini Regis* (p. 109).

Digitized by Google

étonnant de le retrouver dans les paroles. On est frappé que les prélats de France, s'ils ne se reconnaissent pas autre chose qu'une « sollicitude » partielle sur les affaires générales de la chrétienté, ne songent aucunement à préciser ni de qui ils la tiennent ni avec qui ils la partagent ? Ils ont jusqu'à un certain point une excuse dans les circonstances et ce n'est pas sans quelque raison qu'ils se disent *quadam quasi necessitate compulsi*. Formule à la fois candide et ambiguë, où l'on croit deviner ce qui, dans cette pression de leur conscience, revient aux sollicitations impérieuses du pouvoir. En tout cas, est-il besoin de dire combien nous sommes loin de saint Léon ? Si on utilise encore, après neuf siècles, la lettre de son texte, non seulement c'est avec une complète méconnaissance de son esprit, mais au service, volontaire ou inconscient, d'un esprit absolument opposé.

A cette manifestation ecclésiastique du premier jour d'autres succédèrent rapidement dans le pays tout entier. Inspirées par les mêmes documents entourés des mêmes commentaires, les assemblées provinciales aboutirent au même résultat.

« Le Roy, écrit Pierre Dupuy, voyant le grand consentement de cette assemblée, voulut en avoir un plus grand qui fust de tout son Royaume et de ses voisins... Toutes les Églises, les Grands, Nobles, Villes et Communautés du Royaume de Navarre adhererent avec le Roy à cet appel. » Personnellement il a compulsé « plus de sept cents actes de consentement et adhésion audit appel ». L'identité de leur inspiration doctrinale le saisit d'admiration. « Et est remarquable, continue-t-il,... qu'en tous ces actes, tant des uns que des autres, y a aussi cette clause : *Que le Roy a receu la puissance de Dieu pour la défense et exaltation de la Foy, à quoy les Prelats sont appellez pour prendre leur part de cette peine* (1). »

Cette satisfaction du vieux gallican, en même temps qu'elle témoigne d'un fait, prouve qu'on ne saurait se méprendre sur la portée régalienne que prit alors la formule *In partem sollicitudinis*.

(1) Dupuy, *Histoire du différend*, p. 19. Cf. Preuves, p. 111. Voir Georges Picot, *Documents relatifs aux États-Généraux et aux assemblées réunis sous Philippe le Bel*, Paris, 1901 (dans *Collection de documents inédits sur l'histoire de France*), p. 289-487. La formule en question figure, sinon dans tous ces actes, au moins dans la plupart.

Digitized by Google

IV

Une telle déviation était cependant trop contraire à la tradition littéraire en même temps qu'au dogme catholique pour pouvoir se maintenir longtemps en dehors des circonstances violentes et occasionnelles qui l'avaient provoquée.

Au milieu même du conflit déchaîné entre Boniface VIII et Philippe le Bel, on voit les théologiens de toutes les écoles revenir à la maxime de saint Léon telle que le moyen âge l'avait interprétée, sans peut-être soupçonner qu'elle pût avoir et qu'elle eût pris à côté d'eux une autre signification. La seule différence qui les distingue vient du rapport qu'ils établissent, sous le voile de ces termes consacrés, entre la juridiction des évêques et celle du pontife romain.

Quelques-uns adoptent une tournure indéterminée, qui rappelle la manière de saint Bernard et ne permet pas de savoir quelle est est exactement leur pensée. C'est ainsi que l'auteur anonyme de la *Quaestio in utramque partem*, après avoir distingué une *duplex civilitas, humana videlicet el divina*, se contente de dire que celle-ci est gouvernée par la hiérarchie catholique avec ses deux degrés inégaux.

> Ad cuius regimen Summus Pontifex habet plenitudinem potestatis; inferiores autem praelati in partem sollicitudinis sunt vocati (1).

L'auteur de la *Quaestio* passe pour être plutôt favorable à la cause du roi. Mais il est surprenant de rencontrer encore, plus tard, la même indécision chez un partisan dévoué du Saint-Siège tel que Gilles Spiritalis.

> Papa solus est vicarius Iesu Christi propter plenitudinem potestatis ad quam vocatus est ; alii in partem sollicitudinis sunt vocati (2).

(1) *Quaestio in utr. part.*, art. 2, dans Goldast, *Monarchia*, t. II, p. 99. Cf. p. 107 : « Dicitur plenitudinem habere... in comparatione inferiorum praelatorum qui ad partes sollicitudinis sunt vocati ».

(2) Aegid. Spirit., *Lib. cont. inf. et inob.*; édition R. Scholz, *Unbekannte kirchenpolitische Streitschriften*, t. II, Rome, 1914, p. 113.

On comparera le ton très décidé que prenait, à la même époque, un écri-

Digitized by Google

Cette réticence n'a sans doute pas ici de caractère doctrinal et provient seulement de ce que ni l'un ni l'autre de nos auteurs n'avaient pour but, en ce moment-là, d'expliquer l'origine de la juridiction épiscopale. D'autres, en effet, ne manquaient pas de la rattacher à celle du pape comme à sa source. « Ab eo *episcopi*, déclarait le cardinal Matthieu d'Acquasparta dans son discours au consistoire du 24 juin 1302, *habent determinatas provincias et sunt assumpti in partem sollicitudinis* (1). » Un des théoriciens les plus déterminés du pouvoir pontifical, Jacques de Viterbe, après quelques expressions vagues, en arrive à celle-ci qui les précise et les complète : « ... *Cum in eo plenitudo potestatis existat, ad ceteros autem pars aliqua plenitudinis derivetur* (2). »

A cette doctrine, où revit la tradition d'Innocent III, s'oppose la conception gallicane, qui fait remonter directement à Dieu l'autorité des pasteurs secondaires comme celle du pape lui-même. On la trouve naturellement chez les légistes royaux. Ainsi Guillaume de Nogaret écrivait aux cardinaux en 1308 : « *Vos qui ad partem sollicitudinis estis* a Deo *vocati* (3) ». Pierre Dubois, avec moins de clarté mais incontestablement dans le même sens, étend le même privilège à tous les prélats (4).

> Nonne Christus... electiones ducum huiusmodi bellorum tam periculosorum commisit praelato superiori vicario suo in plenitudinem potestatis assumpto et aliis praelatis in partem sollicitudinis vocatis cuilibet in sua dyocesi?

On ne s'étonnera pas de rencontrer en leur compagnie un évêque bien connu pour ses doctrines gallicanes. « *Et sicut papa*, écrit Durand de Mende le jeune, *in plenitudinem potestatis*,

vain du même bord, Opicino de Canistris : « Pontifex summus ... imperium sic ... distribuit ut spiritualis, quam prelatis inferioribus *concedit* in partem, plenitudinem sibi potestatis retineat. » *De preeminentia spir. imperii*, édité *ibid.*, p. 94. Les deux auteurs écrivaient pour défendre contre Louis de Bavière la cause de Jean XXII.

(1) Dupuy, *op. cit.*, p. 75.

(2) Iacob. Vit., *De regimine christiano*, II, 5. Bibl. nat., ms. lat., n° 4229, fol. 83 v°. Au fol. 83 r° on lit : « Ceteri vocati sunt in partem sollicitudinis » ou encore : « Habent alii partem sollicitudinis » sans plus.

(3) G. de Nogaret, Mémoire aux cardinaux, édité dans O. Holtzmann, *Wilhelm von Nogaret*, Fribourg-en-Brisgau, 1898, p. 264.

(4) P. Dubois, *De recup. terre sancte*, 36; édition Langlois, Paris, 1891, p. 30.

Digitized by Google

ita et ipsi in partem sollicitudinis... sunt assumpti. » Formule encore réservée, mais sur la signification de laquelle il est impossible de se méprendre quand on a lu quelques lignes auparavant : «... *Episcopi qui per Spiritum sanctum constituti sunt regere Ecclesiam Dei* (1) ».

Les deux applications de notre adage sont attestées par Jean de Paris, qui écrit en parlant des Apôtres : « *Divisim Dominus aliis dedit* [iurisdictionem] *vocans alios in partem sollicitudinis* (2) », tandis qu'ailleurs il semble se rattacher à la conception des théologiens pontificaux : « *Omnis iurisdictio a Petro ad ceteros est derivata qui sunt vocati in partem sollicitudinis* (3). » Faut-il croire qu'une évolution s'est produite dans sa pensée? Sinon, comment parvenait-il à concilier ces éléments en apparence contradictoires? Au regard de la critique interne, tout ce qu'on peut dire c'est que le premier est davantage en harmonie avec les tendances bien connues de l'auteur. La position personnelle de Jean nous importe d'ailleurs moins ici que l'hommage rendu à la vogue persistante du texte que nous étudions.

De plus amples recherches dans la littérature du temps permettraient sans nul doute de recueillir de nouveaux témoignages. Ceux que nous avons relevés suffiront à contrebalancer l'incontestable régalisme des documents officiels. Si le roi de France tendait à s'arroger la responsabilité générale de l'Église et si quelques théologiens laïques ne craignirent pas un moment de détourner en sa faveur le vieil adage de saint Léon, tous les théologiens de l'époque, quelles que soient d'ailleurs leurs préférences d'école, sont d'accord pour restituer à celui-ci son caractère et sa destination ecclésiastiques. Petite manifestation littéraire, mais à sa façon révélatrice, de l'effort qui s'accomplissait dans l'Église pour sauvegarder contre les entreprises du souverain l'indépendance du pouvoir spirituel. Après une variation momentanée, plus curieuse au total qu'importante, l'exégèse

(1) Durand. Mimat., *De modo gen. conc. celebrandi*, II, 7 ; édition de Lyon, 1534, fol. XVI v°.

(2) Ioan. Paris., *De pot. regia et papali*, 13 ; dans Goldast, t. II, p. 125.

(3) Id., *De confessionibus fratrum*. Bibl. univ. de Leipzig, ms. lat. n° 102, fol. 167 r° ; cité dans R. Scholz, *Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen*, Stuttgart, 1903, p. 301. Texte que l'auteur sacrifie au précédent dans son exposé, *ibid.*, p. 306.

Digitized by Google

de l'adage léonien pouvait et devait se fixer dans le sens marqué par le cours normal de son histoire. Et c'est pourquoi nous pouvons arrêter ici cette esquisse de son évolution.

Il reste qu'en raison de son autorité cette maxime était adaptée aux conceptions théologiques les plus diverses et que son imprécision la rendait capable, moyennant quelques petites modifications de les abriter toutes. L'appliquer au souverain temporel était une sorte de gageure dont l'habileté ne pouvait longtemps dissimuler le paradoxe. Mais on comprend que gallicans et ultramontains s'en soient emparés de bonne foi, parce qu'elle exprimait l'inégalité des juridictions ecclésiastiques sans toucher expressément le problème de leurs mutuels rapports. En faisant dépendre du pape l'autorité des évêques, on restait fidèle à son esprit en même temps qu'à son sens primitif; mais la lettre n'excluait pas l'idée d'une coordination qui chercherait en Dieu seul leur commune origine. Ces deux gloses ne manquèrent pas, en effet, de se développer autour du même texte, aussitôt qu'il fut suffisamment détaché de son contexte pour prendre une sorte de valeur en soi. Et rien n'est suggestif, quand on connaît les grands courants qui travaillèrent la doctrine pontificale au moyen âge, comme d'en saisir la répercussion sur une des formules que l'usage séculaire avait le plus fermement consacrées pour en exprimer un aspect essentiel.

Jean RIVIÈRE.

Digitized by Google

LES ORDRES MINEURS

DANS L'ANCIEN RIT ROMAIN

Parmi les documents déjà publiés de l'ancien rit romain (1) il n'en est qu'un, l'*Ordo* VIII de Mabillon, qui décrive les ordinations des clercs inférieurs. Encore ne s'occupe-t-il que du sous-diacre et de l'acolyte (2). Un manuscrit jusqu'ici négligé nous fait connaître en outre les rites de l'ordination du lecteur. L'intérêt que peut présenter cette courte pièce n'est pas d'ordre exclusivement liturgique. En assistant à la promotion du jeune clerc, nous apprenons dans quelles conditions il y a été préparé. Nous entrevoyons ainsi, sous un jour nouveau, quelques traits de l'organisation intérieure de l'Église romaine. Comment les jeunes Romains qui aspiraient à l'état ecclésiastique pouvaient-ils accéder aux premières ordinations? D'après une théorie fort répandue, le recrutement et la formation du clergé étaient assurés, en ces temps lointains, par un organe spécial, la *schola cantorum*. Notre *Ordo* découvre une autre perspective. Mais il me semble que les textes et les faits déjà connus auraient dû permettre de ramener à de plus justes proportions le rôle de la *schola cantorum*. Nous commencerons donc par quelques observations sur la vraie nature de cette institution et sur les façons diverses dont pouvait s'inaugurer une carrière ecclésiastique. Nous donnerons ensuite le texte du nouvel *Ordo*, en essayant de le dater. Chemin faisant, nous aurons occasion de rechercher à quelle époque et dans quelles circonstances le rituel romain des

(1) Nous entendons ici, par ancien rit romain, l'ensemble des usages liturgiques de l'Église romaine aux siècles du haut moyen-âge. Il faut le distinguer de ce qu'on pourrait appeler le rit romain primitif. Il apparaît dans son plein épanouissement au temps où s'établit l'État pontifical.

(2) *Ordo* VIII, n. 1-2; MABILLON, *Museum Italicum*, t. II, p. 85. — Pour nous conformer à la classification observée dans les anciens livres liturgiques, nous rangeons le sous-diaconat parmi les ordres mineurs.

Digitized by Google

ordinations fut remplacé, à Rome même, par le rituel gallican. Nous terminerons enfin par les remarques que nous aura suggérées, à propos de la cléricature et des différents ordres mineurs, la lecture de l'*Ordo*.

I

Mgr Duchesne, à la suite de J.-B. de Rossi (1), a bien montré l'effacement progressif que subit le lectorat à partir de la fin du IVe siècle. Ce grade étant désormais conféré à de tous jeunes enfants, son importance décroît rapidement. A cette constatation, dont l'exactitude ne saurait être discutée, l'éminent historien joint des précisions qui sont peut-être moins sûres. « De bonne heure, écrit-il, on les forma (les lecteurs) en corporation, la *schola lectorum*, dont l'existence à Rome n'est, il est vrai, attestée par aucun document direct. Mais il y avait de ces *scholae* dans d'autres églises, et, à Rome, la *schola cantorum*, qui est très apparente depuis le septième siècle, était composée surtout de lecteurs (2) ». Le lectorat, nous dit-on, était devenu sans objet, depuis que ses attributions primitives avaient été confiées aux clercs des grades supérieurs. C'est pourquoi « les lecteurs adultes disparurent et les jeunes gens de la *schola cantorum* n'eurent plus d'autre fonction que de chanter. De là le nom de *schola cantorum* (3) ». Un même sort était d'ailleurs échu aux portiers et aux exorcistes : « ...au temps où nous sommes (au temps de Boniface V, 619-625), les clercs des trois ordres mineurs de portier, d'exorciste et de lecteur étaient de jeunes enfants ou des adolescents, groupés dans la *schola cantorum* et soumis à la direction de maîtres ecclésiastiques, comme le sont maintenant dans les séminaires, jusqu'au diaconat inclusivement, les aspirants au sacerdoce (4) ». Cette évolution, qui retirait les jeunes clercs de la vie séculière, s'accomplit graduellement dans la première moitié du VIIe siècle; « elle aboutit à confiner dans la *schola cantorum* les trois ordres de portier, d'exorciste et de lecteur et

(1) *Bullet. di archeologia cristiana*, 1883, p. 16-22.
(2) *Origines du culte chrétien*, éd. 1920, p. 368-369.
(3) *Ibid.*, p. 368.
(4) *Liber pontificalis*, t. I, p. 321-322, note 3.

Digitized by Google

limita le personnel actif des clercs inférieurs aux acolytes et aux sous-diacres, c'est-à-dire, en fait, aux acolytes, les sous-diacres étant peu nombreux (1) ».

Il me semble que Mgr Duchesne accorde trop d'importance à la *schola cantorum*. Plusieurs indices portent à croire qu'elle n'eut point une mission si essentielle. On ne peut, sans exagération, la comparer à nos séminaires actuels et voir en elle l'internat où devaient se préparer à la réception des ordres, jusqu'à l'acolytat inclusivement, les jeunes gens qui se destinaient à l'état ecclésiastique.

Les modes de recrutement du clergé romain étaient fort variés. Quelques jeunes clercs, passaient en effet par la *schola cantorum*. D'autres, plus heureux, étaient élevés au palais du Latran, où on les utilisait, dans les divers services, jusqu'à ce qu'ils fussent en âge de gravir les degrés supérieurs de l'administration ou de la hiérarchie ecclésiastique. D'autres enfin demeuraient simplement dans leur famille et secondaient les prêtres des titres, ou paroisses de Rome, dans les multiples besognes du ministère quotidien. C'est dans l'exercice de ces modestes emplois qu'ils recevaient les ordres inférieurs.

La *schola cantorum* était exactement une maîtrise. Elle avait pour mission essentielle d'assurer l'exécution du chant dans les cérémonies pontificales. Elle fut fondée, raconte Jean Diacre, par S. Grégoire le Grand, qui la dota de quelques fonds de terre et construisit deux maisons pour la loger, l'une près de la basilique de Saint-Pierre, l'autre dans le voisinage du palais de Latran (2). Les précisions données par l'historiographe sont d'un

(1) *Ibid.*, p. 364, note 7. La théorie de Mgr Duchesne, sur le rôle de la *schola cantorum*, est déjà ébauchée dans l'article de De Rossi (*op. cit.*, p. 19). Depuis, elle a généralement été acceptée et reproduite par les historiens. *Cf.*, parmi les plus récents, J. TIXERONT, *L'Ordre et les ordinations*, Paris, 1925, p. 129 : « Nous n'avons aucune indication sur la manière dont se conféraient, au rite romain, les trois ordres inférieurs de portier, de lecteur et d'exorciste. S'il y avait une cérémonie, en dehors de la simple désignation faite par l'archidiacre, elle était absolument privée, et se passait dans la *Schola cantorum*, où se trouvaient réunis les enfants qui devaient plus tard recevoir les ordres ».

(2) *Vita Gregorii*, l. II, c. 6; *P. L.*, LXXV, 90 : *Scholam quoque cantorum, quae hactenus eisdem institutionibus in sancta Romana ecclesia modulatur, constituit; eique cum nonnullis praediis duo habitacula, scilicet alterum sub*

Digitized by Google

homme bien renseigné. Or, il faut bien convenir qu'il présente la *schola* comme une institution nouvelle, créée de toutes pièces par saint Grégoire. Si elle n'eût été que la continuation d'une *schola lectorum* plus ancienne, Jean n'eût pu éviter de faire quelque allusion à cette dernière. D'ailleurs, comme nous le verrons plus loin, le peu que nous pouvons savoir des lecteurs, antérieurement à saint Grégoire, ne porte guère à admettre l'existence de cette hypothétique *schola lectorum*, dont on ne découvre le moindre vestige dans aucun document romain.

On recherchait, pour les faire entrer à la *schola cantorum*, les jeunes gens qui se révélaient heureusement doués pour le chant d'église. « *In qualicumque schola*, dit l'*Ordo de gradibus romanae ecclesiae, reperti fuerint pueri bene psallentes, tolluntur inde et nutriuntur in schola cantorum* (1) ». De bonne heure, pour entretenir le recrutement, la *schola* recueillit des orphelins, à condition évidemment qu'ils parussent capables de remplir l'office qu'on attendait d'eux. De là son nom d'*orphanotrophium* (2). Mais elle n'était ni un orphelinat quelconque, ni la pépinière indispensable qui devait pourvoir au renouvellement régulier du clergé romain. Sa raison d'être était bien définie. Le *Liber Diurnus* renferme une formule rédigée en vue de la récupération de biens appartenant à la *schola* et indûment aliénés. Par suite de l'aliénation, y est-il dit, les ressources de l'orphelinat ont diminué et « *frequentia cessavit infantium quibus deerant expensae providenti* ». Il faut donc imposer la restitution, « *ne cantorum deficeret ordo atque hinc Dei ecclesiae contumelia inrogaretur* (3) ». On redoute, si la *schola* se dépeuple, non que l'Église

gradibus basilicae beati Petri apostoli, alterum vero sub Lateranensis patriarchii domibus fabricavit, ubi usque hodie lectus eius, in quo recubans modulabatur, et flagellum ipsius, quo pueris minabatur, veneratione congrua cum authentico Antiphonario reservatur...

(1) *Ordo* IX de MABILLON, *op. cit.*, p. 89. Les manuscrits de cet *Ordo* sont assez nombreux. Le plus ancien que j'aie rencontré appartient au IXe siècle.

(2) Serge II (844-847) reconstruisit la « *scolam cantorum quae pridem orphanotropheum vocabatur* » (*Lib. pont.*, t. II, p. 92). Dans une charte de l'année 919 (?), figure un Jean, sous-diacre de l'Église romaine et « *primicerius scholae cantorum qui appellatur orphanotropio* » (P. F. KEHR, *Regesta pontificum romanorum, Italia pontificia*, t. I, p. 18, n° 2).

(3) Th. SICKEL, *Liber Diurnus romanorum pontificum*, Vienne, 1889, p. 128 (*form.* 97).

Digitized by Google

romaine manque de clercs, de futurs prêtres, mais uniquement qu'elle n'ait pas de chantres.

Il n'y avait d'ailleurs pas que des enfants parmi les *cantores*. Le futur pape Serge I (687-701), originaire de Sicile, vint à Rome, sous le pontificat d'Adéodat (672-676), et se fit agréger au clergé de la ville. Il devait, à cette date, être déjà un homme fait, puisque, moins de seize ans après, il occupait le siège apostolique. Or, peu après son arrivée à Rome, il manifesta de remarquables aptitudes pour le chant. Aussi fut-il dirigé vers la *schola cantorum*, où il devint acolyte : *et quia studiosus erat et capax in officio cantelenae, priori cantorum pro doctrina traditus est* (1). Sans ce talent particulier, il eût cherché une autre voie pour arriver aux ordinations et prendre pied dans la hiérarchie. Le « collège des chantres » était donc bien ce qu'indique son nom. Il pouvait recevoir des élèves étrangers, qui venaient y apprendre le chant romain, pour le faire ensuite connaître dans leur propre pays. Remedius, archevêque de Rouen et frère de Pépin le Bref, avait envoyé au pape Paul I (757-767) un groupe de moines, en le priant de les confier à Siméon « *priori scholae cantorum* », pour qu'il les instruisît dans l'art de la psalmodie. Le pape fut heureux d'accéder à ce désir et s'empressa d'assurer le roi Pépin que les moines recommandés par le prélat seraient parfaitement initiés à la cantilène romaine (2). Pour attirer de telles recrues, la *schola cantorum* devait plutôt ressembler à une académie de musique qu'à un petit séminaire.

Après Serge I, le *Liber pontificalis* ne nous montre, dans la suite des papes, qu'un autre ancien élève de la *schola*. Orphelin de père et de mère dès l'âge de douze ans, le futur Serge II (795-816) fut recueilli à la *schola cantorum* « *ad erudiendum communes litteras et ut melliſluis instrueretur cantilenae melodiis* (3) ».

(1) *Liber pontificalis*, éd. Duchesne, t. I, p. 371 ; *cf.* p. 377, note 1.

(2) Lettre de Paul I à Pépin (Jaffé, 2371), *P. L.*, LXXXIX, 1187 : « *In eis (litteris vestris) siquidem comperimus inexaratum quod praesentes Deo amabilis Remedii germani vestri monachos Simeoni scholae cantorum priori contradere deberemus, ad instruendum eos in psalmodiae modulatione... Propter quod et praefatos vestri germani monachos suepedicto contradidimus Simeoni, eosque optime collocantes, solerti industria eamdem psalmodiae modulationem instrui praecipimus, et crebro in eadem, donec perfecte eruditi efficiantur... ecclesiasticae doctrinae cantilena disposuimus efficaci cura permanere* ».

(3) *Lib. pont.*, t. II, p. 86.

Digitized by Google

Maîtrise et orphelinat, la *schola* ne pouvait héberger tous les aspirants aux ordres. Il y avait, disions-nous tout à l'heure d'autres moyens de commencer sa carrière. Grégoire II, « *a parva aetate in patriarchio nutritus* », parvint ainsi au grade de sous-diacre et fut, avec le titre de *sacellarius*, chargé du soin de la bibliothèque (1). Autres futurs papes dont l'éducation cléricale se fit au *patriarchium* : Étienne II (752-757) (2), son frère Paul I (757-767) (3), Pascal I (817-824) (4). Parmi les jeunes gens qui grandissaient ainsi au palais pontifical, certains étaient employés auprès de la personne du pape. Nous savons en effet que le service de l'appartement privé, du *cubiculum*, était en partie assuré par des ecclésiastiques, les *cubicularii tonsorati*, et cela depuis saint Grégoire le Grand (5). A cette classe de fonctionnaires palatins étaient agrégés de jeunes clercs, nommés également *cubicularii*. Tout en participant au service intérieur de la demeure pontificale, ils recevaient la formation religieuse et intellectuelle qui les préparait aux ordinations (6). Faire ses débuts, dès l'enfance, dans la hiérarchie ecclésiastique, avec le titre de *cubicularius*, était un privilège envié, auquel avaient droit les enfants de familles nobles. Mais on voyait aussi au *cubiculum* des jeunes gens d'origine plus modeste. Les élèves de la *schola cantorum*

(1) *Lib. pont.*, t. I, p. 396.

(2) *Ibid.*, p. 440.

(3) *Ibid.*, p. 463.

(4) *Ibid.*, t. II, p. 52.

(5) Synode de 595 ; *Registrum Gregorii*, éd. EWALD-HARTMANN, t. I, p. 363. L'*Ordo romanus primus* nous montre en exercice un *cubicularius laicus* (n. 3 ; MABILLON, *op. cit.*, p. 5) et un *cubicuiarius tonsoratus* (n. 6 ; *ibid.*, p. 6). — On pouvait remplir auprès du pape les fonctions de chambellan ecclésiastique et appartenir à n'importe quel degré de la hiérarchie d'ordre. La prêtrise elle-même n'empêchait pas de garder cet emploi, comme on peut le voir par l'exemple du futur pape Étienne III (768-772), qui, moine à Saint-Chrysogone, quitte son monastère, sur l'ordre du pape Zacharie (741-752), pour entrer au *cubiculum*. Ordonné prêtre du titre de Sainte-Cécile, il conserva sa charge au *cubiculum*, non seulement sous le pontificat de Zacharie, mais sous ceux d'Étienne II et de Paul I. Ce dernier pape étant tombé gravement malade, Étienne le veilla constamment : *die noctuque... in eiusdem... perseverans servitio, nullo modo ab eius lectulo, donec spiritum amitteret, recessit* » (*Lib. pont.*, t. I, p. 468).

(6) Ce régime patriarcal n'était pas particulier à Rome et, quant à l'essentiel, il existe, de nos jours encore, en maints évêchés orientaux.

Digitized by Google

pouvaient y parvenir, après avoir quelque temps exercé les fonctions de chantre (1).

Les autres dicastères de l'administration pontificale s'adjoignaient également de jeunes enfants, qui faisaient ainsi une sorte d'apprentissage et recevaient sur place les premières ordinations. Il est probable que, tout en assumant quelques menus offices, dans les divers départements du *patriarchium*, les jeunes hôtes du palais pontifical suivaient les cours d'une école palatine, où on leur enseignait les lettres sacrées, le chant et les rudiments de la science ecclésiastique. Telles furent les études du futur Léon III (795-816) qui fut accueilli dès son bas âge au *vestiarium* du Latran et y fit son éducation cléricale (2). Dans la suite, les clercs ainsi élevés parvenaient généralement aux emplois importants de l'administration centrale de l'Église (3).

(1) *Ordo* IX, n. 1 : *Primum in qualicumque schola reperti fuerint pueri bene psallentes, tolluntur inde et nutriuntur in schola cantorum, et postea fiunt cubicularii. Si autem nobilium filii fuerint, statim in cubiculo nutriuntur* (Mabillon, *op. cit.*, p. 89).

(2) *Lib. pont.*, t. II, p. 1 : *Qui a parva etate in vestiario patriarchii enutritus et educatus, omnemque disciplinam spiritaliter eruditus, tam in psalterio quamque in divinis scripturis pollens, subdiaconus factus in presbyterii honore provectus est.*

(3) M. Fr. X. Haberln (*Bausteine fur Musikgeschichte*, III. *Die römische « Schola cantorum » und die päpstlichen Kapellsänger bis zur Mitte des 16 Jahrhunderts*, Leipzig, 1888, p. 5-6) met au nombre des anciens élèves de la *Schola cantorum* les papes suivants : Serge I, Grégoire II, Étienne III, Paul I, Léon III, Étienne V, Pascal I, Serge II, Léon IV, Benoît III, Adrien II. — Ce sont presque tous les papes dont le *Liber pontificalis* nous apprend qu'ils furent élevés au *patriarchium* du Latran, ou qu'ils y furent admis à un moment de leur carrière. M. Haberln suppose donc que, pour l'auteur du *Liber pontificalis*, dire d'un clerc qu'il entra au *patriarchium*, c'est dire qu'il entra à la *schola*. Cette interprétation est évidemment insoutenable. Elle confond avec la *schola cantorum* les divers services du *patriarchium* qui comptaient dans leur personnel des clercs de tout rang et de tout âge. D'ailleurs, la *schola* n'était pas logée au palais pontifical. Elle avait ses bâtiments propres, situés sur la *via Merulana*, non loin de l'église de Saint-Matthieu (*Cf. Liber pont.*, t. II, p. 102, note 18), en dehors par conséquent de l'ensemble d'édifices constituant le *patriarchium*.

Lorsque l'auteur du *Liber pontificalis*, sans préciser davantage, rapporte qu'un futur pape fut recueilli et élevé au *patriarchium*, cela peut vouloir dire que le futur pontife fut admis dès son enfance parmi les clercs du *cubiculum*. Ainsi Paul I (un des noms cités par M. Haberln) fit son éducation cléricale au patriarcat, avec son frère Étienne : *ab ineunte etate in Lateranensi*

Digitized by Google

Mais tout le monde n'aspirait pas si haut. L'*Ordo* que nous donnerons tout à l'heure nous fera connaître un moyen plus commun de pénétrer dans la hiérarchie ecclésiastique et d'en gravir les premiers degrés. Nous verrons qu'un jeune Romain pouvait devenir d'Église sans être tenu de s'enfermer dans un internat, tel que la *schola cantorum*, et sans solliciter son admission parmi les pensionnaires du *patriarchium*. C'est en demeurant à la maison paternelle qu'il faisait ses premiers pas dans la carrière cléricale.

II

Le texte que nous allons reproduire est tiré d'un manuscrit du *British Museum*, le *Cod. Add.* 15222. Ce manuscrit est un recueil d'*Ordines*, exécuté aux environs de l'an 1000 par un copiste franc (1) Aux XI^e^ et XII^e^ siècles, il se trouvait à Besançon, car on y transcrivit, à diverses reprises, des serments d'obédience prêtés à l'archevêque métropolitain de cette Église par des évêques

patriarchio cum proprio seniore germano Stephano predecessore eius pontifice... traditus est (*Lib. pont.*, t. I. p. 463). Or, dans la notice d'Étienne, nous lisons que ce dernier fut élevé « *in venerabili cubiculo Lateranensi* » (*ibid.*, p. 440). Les deux frères y étaient donc ensemble.

Parmi les autres papes cités par M. Haberln, il en est plusieurs au sujet desquels sa méprise est peu concevable. *Le Liber pontificalis* nous renseigne en effet assez clairement sur les conditions de leur admission au Latran. Étienne III, déjà moine, y fut appelé pour servir au *cubiculum*. Léon III fut élevé « *in vestiario patriarchii* ». Étienne V, Adrien II n'entrèrent au *patriarchium* qu'après avoir été ordonnés sous-diacres, pour y exercer des fonctions correspondant à ce grade. Autant de cas où il est impossible de mettre en cause la *schola cantorum*.

(1) Grâce à l'obligeance de M. le conservateur des manuscrits, au *British Museum*, j'ai pu obtenir la photographie des pages contenant les *Ordines*. Auparavant, Dom André Wilmart avait bien voulu me rendre le service de prendre, à mon intention, une analyse détaillée de l'ensemble du manuscrit.

G. Waitz datait ce recueil du IX^e^-X^e^ siècle (*Neues Archiv f. ält. deutsche Geschichtskunde*, t. III, 1878, p. 195). L'écriture est manifestement plus récente. M. E. von Dobschütz attribue le ms. au X^e^-XI^e^ siècle (*Das Decretum Gelasianum, Gesch. der altchristl. Literatur*, Leipzig, 1912). Dom Wilmart estime qu'on peut préciser davantage ; il se prononce pour les dernières années du X^e^ siècle ou les premières du suivant. Je m'en tiens à cette appréciation d'un juge très compétent.

Digitized by Google

suffragants, des abbés et des abbesses (1). Peut-être le volume lui-même est-il l'œuvre d'un copiste bisontin.

La compilation liturgique débute par notre *Ordo* (f. 4v-17r), suivi de quelques suppléments au rituel de l'ordination épiscopale (f. 17r-27v). On rencontre ensuite successivement (f. 27v-70v) : l'*Ordo* I (n. 1-21) et l'*Ordo* VII de Mabillon (2), l'Appendice à l'*Ordo* I (3), un *Ordo* de la déposition des reliques (4) et l'*Ordo* VIII (5). Cette série figure dans le même ordre en plusieurs autres manuscrits, qui sont indépendants les uns des autres et dont les plus anciens appartiennent au IXe siècle. Elle forme donc une collection spéciale, constituée au plus tard dans les toutes premières années du IXe siècle.

Presque tous les manuscrits qui nous l'ont conservée présentent en outre plusieurs autres pièces liturgiques, de provenance diverse. Elles varient d'un exemplaire à l'autre et par là même se distinguent sans peine du noyau commun. C'est ainsi que dans le recueil de Londres nous trouvons notamment : un *Ordo librorum catholicorum* (f. 79-81v), une partie du rituel gallican des ordinations (f. 81v-84v) et, tout au commencement, l'*Ordo* dont nous nous occupons ici. De ce dernier, je ne connais pas d'autre exemplaire. Il se divise en deux parties, dont la seconde, consacrée aux ordres majeurs, est précédée d'un titre spécial.

Voici le texte de la première (6) :

[f. 4v]. IN NOMINE DEI SUMMI ORDO QUOMODO IN SANCTA ROMANA ECCLESIA LECTOR ORDINATUR.

Dum infans traditus a parentibus magistro sacris apicibus fuerit edoctus atque clericus iam legitima aetate adultus, et ad legendum prudenter instructus, si patrem

(1) F. 1r-4r. Edités par G. WAITZ, *l. c.*, p. 195-198.

(2) MABILLON, *op. cit.*, p. 3-16 et 77-84.

(3) *Ibid.*, p. 30-40

(4) Martin GERBERT, *Monumenta veteris liturgiae alemannicae*, t. II, 1779, p. 49-50.

(5) MABILLON, *op. cit.*, p. 85-89.

(6) Cette première partie se suffit à elle-même. La suite, relative aux ordinations des diacres, des prêtres, des évêques, forme un ensemble plus complexe. On ne saurait entreprendre de l'étudier, sans mettre en cause plusieurs autres manuscrits.

Digitized by Google

habet, et per semetipsum valet, suggerat de eo ad domnum apostolicum sic. Et si patrem non habuerit, propinqui aut amici eius intercedant pro ipso : *Domine, filium habeo, aut parentem, vel est filius amici mei, aut fuit iam imbutus* (1) *lectione sancta, et arbitror quod condigne in conspectu vestro ad legendum* (2). *Si iubet sanctitas vestra, supplico ut in sancta ecclesia ex permisso vestro efficiatur lector.*

Tunc si domno apostolico bene conplacuerit, dicit : *Veniat, et audiamus eum in ecclesia legen*[f. 5r]*tem, et si, ita ut asseris, elimate doctus esse dinoscitur, fiat iuxta petitionem tuam.*

Cum autem venerit ad legendum in ecclesia, qua iubet pontifex, nocte vel tempore quo ipse iusserit, petita benedictione, leget coram ipso vel clero, astante populo, ad nocturnarum vigilias. Et ut lectum habuerit, et iussus finem lectionis expleverit, tunc, si iubet domnus apostolicus, venit ante eum prostratus omni corpore in terra, osculans pedes illius. Talem ei dat benedictionem :

Intercedente beato Petro principe (3) *apostolorum et sancto Paulo vas electionis, salvet et protegat et eruditam linguam tribuat tibi Dominus* (4).

Et respondent omnes : *Amen.* Et deinceps fiet in ecclesia lector.

[Apostolicus taliter eum benedicit, quia pontifex maximus est, et auctoritatis sedis apostolice. Nam ceteri episcopi [f. 5v] per diversas provincias hanc ei benedictionem dare debent die et tempore quo voluerint, inposita manu super caput ipsius :

Domine sancte pater omnipotens eterne Deus, benedicere digneris hunc famulum tuum ill. in officium lectoris, ut assiduitate lectionum distinctus atque ornatus, cuius modulis spiritali devotione gratiam resonet ecclesiae. Per dominum].

(1) *Cod.* : imbutum.

(2) La fin de la phrase est tronquée. Le sens demande qu'on ajoute : *admitti potest*, ou une expression analogue.

(3) *Cod.* : principem.

(4) Is., L, 4 : *Dominus dedit mihi linguam eruditam.*

Digitized by Google

35 ACOLYTUS ORDINATUR ITA :

Dum missa celebrata fuerit, die dominica vel festivitatibus sanctorum, aut tempore quo placuerit pontifici missarum sollemnia agere, et domnus apostolicus venerit ad communicandum, et communicaverit tam ipse quam
40 episcopi vel presbiteri seu diaconi, et populo ipse manu sua communionem porrexerit, interim quod episcopi et presbiteri communicant populum, tunc redit pontifex ad sedendum in sedem, expectans ut populus communicet. [f. 6r] Tunc vero **induunt clericum illum** vestimenta
45 officialia, et **orarium vel planeta,** et **faciunt eum venire** aute domnum apostolicum, **et porrigit ei** archidiaconus **sacculum super planetam, et prosternit se in terra cum ipso** (1). **Et dat ei orationem sic :**

Intercedente beata et gloriosa semperque sola vir-
50 ***gine Maria et beato Petro apostolo, salvet et custodiat et protegat te Dominus.***

Et ex illa die fiet acolytus. Et nunquam est ausus postea quoquam absque chrysma pergere, ut ubicumque ad pontificem se iuncxerit, et ipse aliquam confirmationem
55 facere voluerit, semper paratus sit ad ministerium suum explendum.

[A nostris episcopis consecratur ita :

Domine sancte pater omnipotens eterne Deus, qui per Iesum Christum filium tuum in hunc mundum lumen claritatis misisti, et
60 *ipse in cruce passionis tuae triumpho sanguinem ex latere pro genere humano dignatus es fundere, et per apostolos tuos in hoc seculo lumen gratiae* [f. 6v] (2) *spiritalis misisti, ita benedicere digneris hunc*

(1) *Ordo* VIII : cum ipso sacculo.

(2) Sur la marge extérieure du f. 6v, une main du XI^e^ siècle transcrivit, peu après l'achèvement du manuscrit, le dialogue qui s'échangeait entre l'archidiacre et l'évêque, dans les pays de rit gallican, avant l'ordination des diacres et des prêtres. Cette addition remplissait toute la marge, du haut en bas de la page. Un relieur, en rognant un peu trop largement les bords des feuillets, fit disparaître le commencement de chacune de ces courtes lignes : *Po*stulat | *sancta* mater ecclesia | *ut ho*s subdi|*aco*nos in | *or*dine dia|*co*nii ordi|*ne*tis, et | . ?. si diaco|*nos* in ordi|*ne* presbi|*terii* ordi|*ne*tis. | *Scis illos* (?)

Digitized by Google

famulum ill. in officium acolyti, ad accen(den)dum claritatis ecclesie tuae lumen et ad suggerendum vinum et aquam ad conficiendum sanguinem filii tui in offerendo eucharistiam sanctis altaribus tuis fideliter subministret. Accende, Domine, eius mentem et cor ad amorem gratiae tuae, ut inluminatus vultu splendoris tui fideliter tibi in ecclesia deserviat. Per].

Et si ibi (1) ad presens **voluerit eum ad subdiaconatus** ordinem (2) **promoveri**, tollitur ab eo sacculus quem ab archidiacono iamdudum susceperat, et stat in **medium** (3) apud archidiaconum, **et iurat,** ipso exigente, super **sancta Christi quattuor evangelia de quattuor capitula secundum canones.** Hoc peracto, tunc adducitur ante domnum apostolicum ad sedem, **et porrigit ei archidiaconus** (4) **in ulnas super planeta calicem sanctum** vacuum et patenam, et tenens utrumque ante pontificem inclinatus, **et dat** [f. 7r] **ei** benedictionem (5) sic :

Domine sancte pater omnipotens æterne Deus, benedicere digneris famulum tuum hunc ill., quem ad subdiaconatus officium eligere dignatus es, uti in eum sacrarium tuum sanctum strenuum sollicitumque coelesti militiae instruas, et sanctis altaribus fideliter subministret (6); *et requiescat super eum spiritus sapientiae et intellectus, spiritus consilii et fortitudinis, spiritus scientiae et pietatis. Repleas eum spiritu timoris tui, ut eum ministerio divino confirmes, et oboediens facto atque dicto presens tuam gratiam consequatur. Per dominum.*

Subdiaconum vero vel ceteros gradus inferiores consuetudinem habet sedes apostolica consecrandos die dominico vel ceteris festivitatibus preclaris, in quibus pontifici conplacuerit, vel quo tempore ipse missarum sollemnia

sic esse | . ?. dignos | Quantum | *h*umana fra|*gi*litas si|*n*it sicio (?) | illos dig|*nos*.

(1) Ajouté en marge, mais de la main du scribe.

(2) *Ordo* VIII : officium.

(3) *Ordo* VIII : adducitur ad medium.

(4) *Ordo* VIII : archidiaconus vel episcopus.

(5) *Ordo* VIII : orationem ut supra diximus.

(6) *Cod.* : subminister.

Digitized by Google

agere voluerit. Nam presbiterum et diaconum [f. 7v] nul
95 latenus consecrat, nisi in quattuor tempora, ordine quo
inscribendum est uberius.

Dès la première lecture, deux remarques s'imposent :

1°. Cet *Ordo* contient, en substance, la section correspondante de l'*Ordo* VIII de Mabillon, mais avec un certain nombre d'additions (1).

2°. Parmi les passages qu'il a en propre, les uns prétendent représenter l'usage romain (*v.-g.*, l'ordination des lecteurs); d'autres au contraire ont pour objet d'opposer à la pratique romaine qui vient d'être décrite celle que l'on suivait dans la patrie du transcripteur (f. 5r-v : bénédiction du lecteur; f. 6r-v : ordination de l'acolyte : « *A nostris episcopis consecratur ita...* ») (2). On reconnaît ici la plume d'un clerc franc, car le mode d'ordination rapporté est celui qu'on trouve, à l'époque carolingienne, dans les livres de rit gallican.

Le document ne doit donc pas sa forme actuelle à un rédacteur romain. Dès lors, mérite-t-il d'être considéré comme un témoin de la pratique suivie à Rome? — Nous pouvons, je crois, lui faire cette confiance. Notre anonyme a soin de faire remarquer, çà et là, qu'il n'y a pas conformité entre la tradition liturgique de son propre pays et les rites qu'il vient d'exposer comme étant ceux de l'Église romaine. Il manifeste ainsi son intention d'être un informateur exact. Les contrefaçons de la liturgie romaine, élaborées en pays franc, se présentent sous un tout autre aspect. Des ecclésiastiques, désireux de conserver certains usages locaux, ou croyant mieux assurer, en la dosant, l'infiltration du rit romain, composèrent de faux *Ordines romani*, en s'aidant de textes authentiques, auxquels ils amalgamaient des rubriques de leur propre crû. Mais ils avaient la précaution de présenter le tout comme romain, comme purement romain (3). Ici au contraire, notre liturgiste souligne lui-même les divergences de pra-

(1) Les parties communes à notre texte et à l'*Ordo* VIII sont imprimées en caractères gras.

(2) Ces derniers passages sont imprimés ci-dessus en plus petits caractères et mis entre crochets.

(3) Nous donnerons plusieurs exemples de compilations de cette sorte dans notre *Étude sur les Ordines romani*.

Digitized by Google

tique entre le rit romain et le rit gallican. D'ailleurs, certaines descriptions, comme celle de l'ordination du lecteur par le *domnus apostolicus*, ont une couleur locale qui garantit suffisamment leur origine (1).

L'explication la plus naturelle, pour rendre compte de la physionomie particulière de notre *Ordo* est de la considérer comme une réédition authentique de l'*Ordo* VIII. Ce dernier représente la pratique romaine du VIII^e^ siècle, puisque les manuscrits qui nous l'ont transmis dépendent d'une collection déjà constituée au début du IX^e^. La nouvelle édition offre quelques compléments et enregistre des changements récemment survenus. Transportée de bonne heure en pays franc, elle fut copiée par un clerc indigène, qui ajouta au texte de son modèle quelques remarques personnelles, aisément discernables. C'est le résultat de ces opérations successives que nous offre le manuscrit du *British Museum*. On peut accepter comme romain ce qui nous y est donné comme tel. La suite de notre étude fortifiera, j'espère, cette première impression.

Le liturgiste franc, auquel l'*Ordo* venu de Rome doit sa forme dernière, est-il le scribe même de notre manuscrit ? — Je suis peu porté à le croire. Il me semble que ce copiste n'était pas homme à avoir les préoccupations que supposent les additions faites au document romain. En effet, après avoir transcrit cette refonte de l'*Ordo* VIII, il reproduit un peu plus loin l'*Ordo* VIII lui-même (f. 65 v-70 v). Les deux pièces tantôt font double emploi, tantôt se contredisent (2). Il ne paraît pas s'en être choqué. Il ne s'est pas demandé si, dans les parties communes, les deux lectures concordaient. En fait, elles présentent des variantes de détail qui dénotent une tradition littéraire différente. De plus, les remarques insérées dans le premier document avaient également leur raison d'être dans le second. Or ici, elles sont totalement absentes. Le copiste a transcrit, sans faire preuve de la moindre initiative, le modèle qu'il avait sous les yeux. On peut se rendre compte de sa littérale fidélité en comparant son texte avec celui d'un autre manuscrit contenant l'*Ordo* VIII, le *Vat. Ottobon.* 312

(1) Cette couleur locale est également sensible dans la seconde partie de l'*Ordo*, consacrée aux ordres majeurs.

(2) Par exemple dans l'ordination du sous-diacre, comme nous le verrons en étudiant la formule de bénédiction prononcée par le pape.

Digitized by Google

(f. 149v-151v). Les deux exemplaires, bien qu'indépendants l'un de l'autre, s'accordent, en un grand nombre de particularités, avec une précision que peut seule expliquer une attention extrême, de la part des transcripteurs, à ne rien changer au modèle reproduit. Copier exactement, l'ambition de notre scribe ne paraît pas avoir été au-delà. Après avoir donné *in extenso*, dans le premier *Ordo*, la formule de bénédiction du lecteur usitée en pays franc (f. 5v), il la répète dans le rituel gallican des ordinations (f. 82v), et, ici encore, la divergence des textes trahit une double tradition.

Ces observations ne sont pas inutiles si, comme je le crois, elles indiquent dans quelles conditions a été composé le manuscrit de Londres. Le scribe avait devant lui plusieurs opuscules, le premier contenant l'*Ordo* que nous étudions ici, le deuxième, le groupe de cinq *Ordines* qui fait suite; il s'est borné à transcrire ces textes tels quels, les uns à la suite des autres, pour en former un nouveau recueil. Dans ce cas, les interpolations que nous avons relevées dans notre *Ordo* seraient l'œuvre d'un liturgiste franc plus ancien. Cela nous engagerait à reporter plus loin la date de la venue en France de l'*Ordo* romain, et, par suite, celle de son remaniement à Rome même. Ces diverses étapes (1) peuvent nous reconduire jusqu'au seuil du x[e] siècle. Ce résultat concorde avec les conclusions auxquelles on arrive par une autre voie.

L'*Ordo* VIII de Mabillon, avons-nous dit, nous a été conservé dans des manuscrits de l'époque carolingienne, dont plusieurs furent exécutés en terre d'empire. C'est donc dans ce texte que les ecclésiastiques francs du temps de Charlemagne apprirent à connaître le cérémonial romain des ordinations. Il dut leur sembler bien pauvre, en comparaison de celui qu'ils lisaient dans leurs propres livres et que leurs Églises pratiquaient depuis des siècles. Ici, huit degrés préalables s'échelonnaient jusqu'à l'épiscopat. Le clerc qui parcourait toute la série hiérarchique était successivement psalmiste (2), portier, lecteur, exorciste, acolyte,

(1) Il faut remarquer d'ailleurs que, sous chacune de ses formes successives, l'*Ordo* a pu être l'objet de plusieurs transcriptions, avant de parvenir aux mains du dernier copiste.

(2) Mgr Duchesne (*Origines du culte chrét.*, 1920, page 383) passe sous silence le psalmiste, qui est cependant en tête de la série dans les *Statuta ecclesiae*

Digitized by Google

sous-diacre, diacre, prêtre. A chacun de ces degrés, l'ordinand était introduit dans sa nouvelle dignité par une série de rites symboliques, mystérieux et expressifs, où l'on reconnaissait la figure et la source des pouvoirs conférés. Au contraire, l'*Ordo* romain ne décrivait que des cérémonies d'une extrême simplicité, se réduisant presque à l'acte essentiel. De plus, pour les ordres mineurs, il ne prévoyait que les ordinations de l'acolyte et du sous-diacre. Il n'avait donc rien de bien séduisant pour supplanter le riche cérémonial du vieux rit gallican.

Non seulement les Églises de l'empire franc gardèrent leur rituel, mais elles réussirent à le faire adopter, quelques générations plus tard, par l'Église romaine elle-même, qui, avec quelques modifications, devait un jour le rendre officiel dans toute la chrétienté latine.

A quel moment les livres liturgiques écrits au nord des Alpes furent-ils acceptés à Rome? Y eut-il, dans les milieux romains, révolution brusque, ou, au contraire, l'établissement définitif des nouveaux usages fut-il préparé par une série d'infiltrations préalables? C'est ce que nous devons examiner, en nous limitant ici à ce qui concerne les ordinations.

Au mois de février de l'année 964, le pape Jean XII convoqua un concile, au palais de Latran, pour faire condamner son rival Léon VIII. L'année précédente, le 4 décembre, Jean avait lui-même été déposé par un concile tenu à Saint-Pierre, en présence de l'empereur Otton, et on lui avait donné comme successeur le protoscriniaire Léon, qui reçut la consécration épiscopale le dimanche suivant, 6 décembre. Dans le court intervalle de temps qui s'était écoulé depuis son élection, le nouveau pontife s'était vu conférer toutes les ordinations antérieures à l'épiscopat. Il y avait là une violation flagrante de la législation traditionnelle, qui prescrivait un arrêt plus ou moins prolongé à chacun des degrés principaux de l'échelle hiérarchique. Aussi l'autorité de Léon VIII fut-elle toujours chancelante. Lorsque l'empereur eut quitté Rome, il ne put lui-même s'y maintenir et il dut prendre la fuite devant le retour victorieux de Jean XII. Deux mois environ

antiqua. Le sacramentaire gélasien (édition franque) en reproduisant ces derniers, n'omet pas ce paragraphe (éd. Wilson, p. 145). — Du IX^e^ au XII^e^ siècle, l'ordination du psalmiste figure encore dans une foule de manuscrits, sacramentaires ou *ordines*.

Digitized by Google

après son intronisation, un concile réuni dans l'antique *patriarchium* le jugeait par contumace. Jean XII dirigea les débats avec énergie. Voici comment il expose le cas de l'évêque qui avait consacré Léon :

> Piissimus ac sanctissimus papa dixit : « Quid censetis de Sicone episcopo a nobis dudum consecrato qui in nostro patriarchio Leonem curialem et neophytum, atque periurium nostrum, iam ostiarium, lectorem, acolytum, subdiaconum, diaconum, atque subito presbyterum ordinavit, eumque sine aliqua probatione contra cuncta sanctorum patrum statuta in nostra apostolica sede consecrare non formidavit? » (1).

En moins de deux jours, Léon avait donc été successivement portier, lecteur, acolyte, sous-diacre, diacre et prêtre. Deux siècles plus tôt (767), en pareille nécessité, l'intrus Constantin s'était contenté du sous-diaconat et du diaconat (2). Ce faisant, il s'était constitué un *cursus honorum* conforme, sauf pour les interstices, à l'usage romain de son temps. Au VIII^e^ et au IX^e^ siècle, nous le verrons plus loin, un clerc romain pouvait directement parvenir au sous-diaconat, sans toucher aux degrés subalternes de lecteur et d'acolyte. Quant à l'ostiariat, il était depuis longtemps en dehors de la hiérarchie ordinaire. Si Léon eut soin de se faire conférer les ordres mineurs qu'avait négligés Constantin, c'est donc qu'au X^e^ siècle la pratique avait changé. La meilleure explication qu'on en puisse donner est de reconnaître ici l'influence des livres importés de France et de Germanie. La mention de l'ostiariat est significative. Cet ordre ne figurait plus, depuis des siècles dans la carrière régulière des clercs romains (3). Il s'était au contraire toujours maintenu dans le rituel gallican. C'est donc sous le couvert de ce dernier qu'il reprit place dans la liturgie romaine, et cela au cours du X^e^ siècle. Les documents romains ne tardent d'ailleurs pas à nous fournir de plus précises indications.

Le successeur de Léon VIII († 965) fut Jean XIII, précédemment évêque de Narni. Un catalogue pontifical du X^e^ siècle rapporte ainsi les débuts du nouveau pape :

(1) MANSI, *Concil.*, t. XVIII, col. 472.
(2) *Cf.* ci-dessous, p. 258-259, 271.
(3) *Cf.* ci-dessous, p. 253-254..

Digitized by Google

> Mortuo vero domno Leone, omnes Romani... elegerunt sibi domnum Iohannem, reverentissimum et pium episcopum sanctae Narniensis ecclesiae, bene doctum et honorifice eruditum de divinis et canonicis libris. Nam a cunabulis ad clericatus ordinem in Lateranensi palatio est ductus, et hostiarius, psalmista, lector, exorcista, acolitus, subdiaconus, diaconus, in eadem Romana ecclesia per distinctos ordines est ordinatus, et ita, Deo volente, legitime et canonice est pontifex consecratus (1).

Cette notice fut rédigée après la consécration de Jean XIII (1 octobre 965) et avant la révolte qui éclata au mois de décembre suivant (2). Il n'y a pas à s'y méprendre : l'auteur de ces lignes suppose que le rituel suivi pour les diverses ordinations de Jean XIII avait été le rituel gallican. Nous reconnaissons la série complète des degrés hiérarchiques que nous présentent les livres employés dans les églises de pays franc. L'ordre de psalmiste était une particularité du rituel gallican (3). Aucune des décrétales romaines ne le connaît. Le *Liber pontificalis* ne le mentionne jamais, avant Jean XIII, dans le *curriculum vitae* d'un pape.

On peut, il est vrai, se demander si notre anonyme doit être pris au pied de la lettre, lorsqu'il dénombre les anciennes ordinations de Jean XIII. Il veut mettre en relief la parfaite régularité de la carrière antérieure du pontife et, en conséquence, la légitimité de son élection. Le protoscriniaire Léon, élevé au siège apostolique par la faveur impériale, avait dû accumuler les ordinations, pour parcourir tous les échelons de la hiérarchie, dans les deux jours qui séparèrent son élection de sa consécration épiscopale. Il se ressentit toujours de ce défaut originel. Seule, l'énergique intervention d'Otton I lui permit de mourir pape. C'est en achevant de raconter les péripéties de ce pontificat agité que le rédacteur donne le détail de la carrière ecclésiastique du nouvel élu. Il écrit au lendemain des cérémonies de l'installation et il tient à marquer que les graves motifs de protestation, issus de la trop rapide ascension de Léon VIII, ne peuvent être soulevés contre son successeur. A cette date, les premières ordinations de Jean étaient déjà lointaines. Il avait gravi l'un après

(1) *Liber pont.*, t. II, p. 247.
(2) *Ibid.*, p. XIV.
(3) *Cf.* ci-dessus, p. 246, note 2.

Digitized by Google

l'autre tous les échelons de la hiérarchie et respecté les interstices prescrits : voilà ce que savait notre chroniqueur et ce qu'il veut nous dire. Et c'est pour le dire d'une façon concrète qu'il détaille les étapes successives, en notant qu'elles furent franchies *per distinctos ordines*.

Mais que chacune des ordinations qu'il énumère fût, dans sa mémoire, un évènement distinct, dont il avait gardé le souvenir, — il serait peut-être exagéré de le prétendre. Aussi nous ne voudrions-nous pas assurer que le rituel gallican, avec les ordres de psalmiste, de portier..., était déjà en vigueur, à Rome, au temps où Jean XIII faisait ses débuts au *patriarchium* du Latran. Mais il demeure incontestable qu'un clerc romain, voulant, en l'année 965, présenter le type de la carrière ecclésiastique parfaitement conforme au droit, ne reproduit pas le *schema* qu'on aurait pu extraire des *ordines romani* ou des décrétales des papes: il copie simplement la liste des ordinations décrites, l'une à la suite de l'autre, dans les rituels transalpins.

Ceux-ci avaient donc acquis droit de cité à Rome. Il est impossible de rattacher cette invasion de la liturgie franque à une date unique ou à un évènement particulier. Mais les conditions générales de la cité apostolique, au x^e^ siècle, l'expliquent suffisamment. Depuis la seconde moitié du ix^e^ siècle, les émeutes, les luttes sanglantes des factions, les intrigues des partis ou des familles qui se disputaient les avenues du pontificat, avaient anéanti toute vie intellectuelle dans la capitale du monde chrétien. Le *Liber pontificalis* lui-même, dès le dernier quart du ix^e^ siècle, ne trouva plus de rédacteur (1). La renaissance littéraire qui avait illuminé l'aube de l'empire carolingien n'avait jamais été très sensible à Rome, et les événements tragiques, qui remplirent la fin du ix^e^ siècle et les débuts du suivant, précipitèrent le retour d'une véritable barbarie. La décadence religieuse était aussi profonde. Les papes, souvent peu qualifiés, qu'une fortune incertaine portait au Latran, avaient d'autres soucis que de promouvoir la vie religieuse de leurs ouailles. Les traditions liturgiques ne purent que sombrer dans le désarroi général. Les copistes manquèrent, pour transcrire les anciens livres, et, lorsque le moment de la réaction fut venu, lorsque les scribes cher-

(1) Cf. Duchesne, *Lib. pont.*, t. II. p. VII, IX.

Digitized by Google

chèrent des modèles pour garnir de nouveau les *armaria* des basiliques, ils durent faire appel aux livres étrangers.

Avant la réforme du XIe siècle, on vit à Rome plusieurs tentatives de restauration religieuse. Mais on y remarque toujours l'action de personnages venus d'outre-monts. Le sénateur et patrice Albéric, maître de Rome sous cinq pontificats (1), entretint d'excellentes relations avec Odon, le vénérable abbé de Cluny, qui vint à Rome à plusieurs reprises et y séjourna longtemps. Sous son influence, Albéric releva certains monastères déchus, en fonda et dota de nouveaux (2). Odon, nommé « archimandrite » des couvents situés sur l'État romain, s'efforça de faire régner partout la règle de Cluny. La vie liturgique était l'âme de ces établissements monastiques, dont plusieurs étaient chargés de desservir les grandes basiliques romaines. Pour la réveiller et la maintenir, Odon et ses collaborateurs durent faire connaître les livres employés dans les abbayes et les églises de Bourgogne : missels, *ordines*, coutumiers. C'est là une des voies par lesquelles le rituel franc des ordinations put venir à Rome.

Il s'y acclimata définitivement, grâce au retour de circonstances analogues à celles qui avaient favorisé son introduction. Après la disparition d'Albéric (954), la tutelle de l'église romaine passa aux mains de l'empereur Otton. Celui-ci fit à Rome plusieurs séjours, accompagné de nombreux ecclésiastiques de ses états (3). Le *Liber pontificalis* nous montre l'empereur « *cum suis archiepiscopis et episcopis* » exhortant le pape Jean XII à changer de vie (4). Ces prélats avaient apporté avec eux leur livres liturgiques et les ecclésiastiques romains favorables à la réforme purent en prendre des copies. Sous les successeurs immédiats d'Otton I, les communications restèrent fréquentes entre l'Allemagne et l'Italie, et l'influence germanique s'exerça puissamment dans toutes les affaires de l'Église romaine. L'œuvre liturgique

(1) Ceux de Jean XI (931-935), de Léon VII (936-939), d'Étienne VIII (939-942), de Marin II (942-946), d'Agapit II (946-955).

(2) Gregorovius, *Storia della città di Roma*, 3e éd., t. I, Rome, 1912, p. 15-19 ; L. M. Hartmann, *Geschichte Italiens im Mittelalter*, t. III, 2e partie, Gotha, 1911, p. 223-227 et 240-241, note 11 ; Duchesne, *Les premiers temps de l'État pontifical*, 3e éd., 1911, p. 334-335.

(3) En janvier 962 pour la première fois. Cf. *Lib. pont.*, t. II, p. 248, n. 6.

(4) *Ibid.*, p. 246.

Digitized by Google

inaugurée par Odon de Cluny en fut consolidée. Nous avons remarqué ailleurs que le pontifical de Mayence se trouvait à Rome dans les premières années du XI^e siècle (1). Mais il pouvait y être arrivé depuis quelque temps, car, à cette date, il contient déjà des interpolations romaines, ajoutées au temps d'Otton III.

On voit que, dès le second quart du X^e siècle, l'affaissement des institutions religieuses de l'Église romaine avait offert à la liturgie transalpine de multiples occasions de prendre pied dans les basiliques et les monastères de la cité apostolique. La notice de l'année 965, que nous avons citée plus haut, permet d'avancer que, vers le milieu du siècle, l'abandon de l'ancien rituel romain des ordinations était un fait accompli.

Mais le vieil *Ordo* romain n'avait pas gardé jusqu'à la veille de sa disparition sa physionomie primitive. Avant de céder la place au pontifical transalpin, il en avait adopté certaines dispositions caractéristiques. C'est à ce stade qu'il apparaît dans le manuscrit du *British Museum*. Nous reviendrons sur les infiltrations gallicanes que l'on peut y observer à propos de la collation des ordres mineurs. La seconde partie de l'*Ordo* donne lieu à des remarques analogues. On trouve, par exemple, dans l'ordination des prêtres, l'onction des mains pratiquée en pays franc, avec la formule « *Consecrentur et sanctificentur manus istae* ... (2).

Par de telles retouches, cette nouvelle édition de l'*Ordo* VIII manifeste clairement à quelles inspirations obéissait son rédacteur. Il est donc naturel de la considérer comme le produit d'une période indécise, où, sans oser abandonner entièrement les anciennes coutumes, le clergé romain s'efforce de les mettre en harmonie avec celles que décrivaient les livres franco-germaniques. Le jour n'est pas éloigné où ceux-ci seront purement et simplement adoptés. Si l'événement se produisit, comme nous le donne à supposer le biographe de Jean XIII, vers le milieu du X^e siècle, nous ne pouvons nous tromper gravement en plaçant entre les années 900 et 925 le travail du liturgiste romain auquel nous devons notre texte. Nous avons vu que les conjectures les plus vraisemblables suggérées par la tradition paléographique du manuscrit nous ramènent vers la même époque.

(1) *Immixtio et Consecratio. La consécration par contact dans les documents liturgiques du moyen âge*. Paris, 1924, p. 60.

(2) F. 11r.

Digitized by Google

L'*Ordo* ainsi daté, il nous reste à en étudier les dispositions caractéristiques.

III

I. *Les portiers et les exorcistes.* — Pas plus que l'*Ordo* VIII de Mabillon, notre texte ne parle de l'ordination du portier et de l'exorciste. Les raisons de ce silence se découvrent aisément.

L'*ostiarius* était déjà à Rome, à la fin du IVe siècle, une sorte d'employé subalterne, clerc sans doute, mais placé en dehors de la hiérarchie véritable. Les décrétales de Sirice (1), d'Innocent I (2), de Zosime (3), de Gélase (4) l'omettent dans l'énumération des ordres qui composent la carrière ecclésiastique. Gélase, il est vrai, le mentionne dans une phrase précédente, mais en marquant bien que les qualités requises pour cet emploi n'étaient pas suffisantes pour entrer dans l'état ecclésiastique. Il faut, dit-il, pour prétendre aux ordres, posséder une suffisante instruction, faute de laquelle on pourrait tout au plus faire un portier. Et, tout de suite, il déclare expressément que les candidats réalisant les conditions exigées débutent par le lectorat.

Les apocryphes symmachiens, composés à Rome entre 501 et 508, présentent des listes qui ne concordent pas entre elles (5) : Le *Constitutum Silvestri*, bien qu'il connaisse les *ostiarii*, met le lectorat au seuil de la carrière ecclésiastique (6). Le *pseudo-concile des 275 évêques* exige qu'avant d'être lecteur on exerce pendant un an les fonctions d'*ostiarius* (7). Le premier rédacteur du *Liber pontificalis*, qui s'inspire en plusieurs endroits de ce dernier document, nomme également l'*ostiarius* dans le *Constitutum* qu'il attribue au pape Gaius (8). Il l'omet au contraire dans le décret analogue qu'il insère dans la notice du pape Silvestre (9).

(1) *Ep.* I, *ad Himerium Tarracon.*, c. 9-10 ; *P. L.*, XIII, 1142-1143.
(2) *Ep.* XXXVII, *ad Felicem Nucer. episc.*, c. 6 ; *P. L.*, XX, 604-605.
(3) *Ep.* IX, *ad Hesychium Salon.*, c. 5 ; *P. L.*, XX, 672-673.
(4) *Ep. ad episc. Lucaniae*, c. 2 ; THIEL, *Epist. rom. pont.*, p. 363.
(5) Sur la composition de ces documents, voy. DUCHESNE, *Lib. pont.*, t. I, p. CXXXIV-CXXXVII.
(6) C. 11 ; *P. L.*, VIII, 838.
(7) *Can.* 5 ; *P. L.*, VIII, 826.
(8) *Lib. pont.*, t. I, p. 73, 161.
(9) *Ibid.*, p. 77, 171.

Digitized by Google

Il faut voir, dans ces diverses énumérations, des *desiderata* de canoniste, plutôt que l'exacte image de la pratique alors en vigueur. On peut y relever en effet plusieurs autres divergences qui ne s'expliqueraient pas, dans des documents à peu près contemporains, si les auteurs s'étaient contentés d'ériger en règle les usages de leur temps.

L'ordre de portier existait, mais les candidats à l'état ecclésiastique commençaient leur carrière à l'un des degrés suivants. Peu après le milieu du même siècle, en 556, le pape Pélage parle encore de l'ostiariat. Dans la *purgatio* par serment, à laquelle il se soumit dans la basilique de Saint-Pierre, au début de son pontificat, il condamna les promotions simoniaques : *ut si quis ille est, ab hostiario usque ad gradus episcopatus, ut neque per aurum neque per aliquas promissiones proficiat...* ». (1) Ostiariat et épiscopat sont, à ses yeux, les degrés extrêmes de l'échelle ecclésiastique. L'*ostiarius* était donc un clerc et c'est certainement par une ordination qu'il devenait tel. Quel était le rituel de cette cérémonie ? — Nous l'ignorons, mais tout donne à supposer qu'il devait être fort peu solennel. Mgr Duchesne pense que les *ostiarii* ne tardèrent pas être remplacés par les mansionnaires, sortes de sacristains (2). Il est donc probable que, lorsque fut composé l'*Ordo* VIII, tout souvenir du rituel jadis employé pour la collation de cet ordre s'était depuis longtemps évanoui (3).

Il en fut de même de l'ordination de l'exorciste. Déjà, dans les décrétales du IVe et du Ve siècle, cet ordre apparaît fort effacé, entre ceux de lecteur et d'acolyte. D'après Sirice et Zosime, les lecteurs qui sont entrés dès leur enfance dans la sainte milice, peuvent être ordonnés acolytes, sans qu'il soit question du degré intermédiaire d'exorciste. Mais les adultes peuvent débuter indifféremment par les fonctions de lecteur ou d'exorciste. On tenait évidemment à ce que le ministère si grave de l'exorciste ne fût confié qu'à des hommes d'âge mûr, et, d'autre part, on ne

(1) *Lib. pont.*, t. I, p. 303.

(2) *Origines du culte chrét.*, p. 365, n. 3.

(3) L'historiographe Pandolphe nous raconte que, de portier, il fut promu lecteur et exorciste par le pape Gélase II (1118-1119) : « *et me Pandulphum hostiarium qui hec scripsi in lectorem et exorcistam promovit* » (*Lib. pont.*, t. II, p. 315). Mais, à cette date, le rituel gallican des ordinations était depuis fort longtemps en vigueur à Rome.

Digitized by Google

voulait pas, pour attendre cet âge, immobiliser trop longtemps dans les grades antérieurs les clercs entrés dans les ordres dès leur enfance.

La lettre à Senarius, vers l'an 500, est en parfait accord avec la décrétale de Zosime. Le diacre Jean vient de montrer que les fonctions d'exorciste sont inférieures à celles d'acolyte. *Ideoque*, continue-t-il, *exorcista fieri potest acolythus ; iste vero ad exorcistarum officium nulla penitus promotione descendit ; qui si optime suum officium ministraverint, ad subdiaconatus gradum poterunt pervenire* (1) : un exorciste *peut* devenir acolyte ; mais on n'a jamais vu un acolyte descendre au rang d'exorciste. L'un et l'autre, s'ils s'acquittent parfaitement de leur ministère, pourront être élevés au sous-diaconat. — Dans la discipline actuelle, chaque degré de la série ascendante « exorciste, acolyte, sous-diacre » est rigoureusement obligatoire, pour qui veut atteindre le suivant. Mais, à l'époque où écrivait le diacre Jean, on pouvait voir, à Rome, des exorcistes et des acolytes également promus au sous-diaconat. De là, la prétention des exorcistes d'être égaux aux acolytes. Or, fait remarquer Jean, si un exorciste *peut* être ordonné sous-diacre, il *peut* aussi être ordonné acolyte, tandis qu'un acolyte ne devient jamais exorciste. Ce raisonnement ne se comprendrait pas si tous les acolytes avaient été d'anciens exorcistes. Dans ce cas, en effet, l'infériorité de cette dernière fonction aurait été par trop évidente. Il y avait donc des sous-diacres qui n'avaient jamais été acolytes, et des acolytes qui n'avaient jamais été exorcistes, ainsi que le prévoit la lettre de Zosime.

Il est certain d'ailleurs que les fonctions d'exorciste cessèrent bientôt d'être l'apanage d'un ordre spécial. D'après le sacramentaire gélasien, comme d'après l'*Ordo* baptismal romain inséré dans les recueils d'*ordines* de l'époque carolingienne, les exorcismes du catéchuménat sont prononcés par les acolytes et les prêtres (2). Dans tous les livres liturgiques, le sel, l'eau, l'huile, sont couramment exorcisés par le prêtre ou l'évêque (3). Il deve-

(1) *Ep. ad Senarium*, n. 10 ; Mabillon, *Museum Ital.*, t. I, 2, p. 74.

(2) *Sacramentarium gelas.*, éd. Wilson, p. 48, 78 ; *Ordo* VII de Mabillon, n. 1-2, *Mus. Ital.*, t. II, p. 77-78.

(3) *Sacrament. gelas.*, éd. Wilson, p. 47, 72 ; *Sacrament. gregorianum*, éd. Wilson, p. 50, 136 ; *Ordo* VII, n. 1, *op. cit.*, p. 77, *etc.*

Digitized by Google

nait dès lors inutile d'ordonner une catégorie spéciale de clercs en vue de fonctions qui, pratiquement, étaient passées en d'autres mains. De là le silence des documents romains. Innocent et Gélase, dans leurs décrétales sur l'avancement des clercs, ne parlent point des exorcistes, bien qu'il y en eut encore à Rome. Les décrets apocryphes composés au commencement du VI^e^ siècle mentionnent tous l'exorciste, entre le lecteur et l'acolyte. Mais le peu de durée assignée au stage qu'on devait faire à ce degré marque suffisamment qu'il ne s'agit plus que d'un ministère fictif (1). Visiblement l'exorcistat est en voie d'extinction.

II. *Le lectorat et la cléricature simple.* — Les lecteurs au contraire ne disparurent jamais des rangs du clergé romain. Aux premiers siècles, leur rôle avait été fort important. Ils étaient chargés d'exécuter les lectures, dans les assemblées liturgiques. Mais, dès le IV^e^ siècle, on admit parmi eux de jeunes enfants et leurs fonctions furent désormais de plus en plus réduites.

Le concile de Sardique (343), auquel assistaient les légats du pape Jules, n'exige que le grade de lecteur avant l'élévation au diaconat (2). C'est la discipline qu'on observait à Rome, comme nous l'apprennent les épitaphes de Libère (352-366) (3) et de

(1) Le *Constitutum Silvestri* dit 1 jour ; le *Liber pontificalis*, dans la notice de Silvestre, dit 30 jours, alors que le lectorat avait duré 30 ans (?); le *Pseudo-concile* des 275 évêques marque 10 ans. Mais cette singularité, d'ailleurs sans autorité, tient peut-être à une faute de transcription.

(2) Canon 10 du texte grec ; canon 13 dans la collection de Denys le Petit. Cf. HEFELE-LECLERCQ, *Hist. des Conciles*, t. I, p. 790-791. On sait que les canons de Sardique furent aussitôt reçus à Rome, où on les confondit plus tard avec ceux de Nicée.

(3) Libère n'était encore que *parvulus* lorsqu'il fut nommé « *scripturarum lector* » (DE ROSSI, *Inscriptiones christianae*, t. II, p. 83, 85). Mommsen a contesté que cette épitaphe se rapportât à Libère. C'est selon lui celle de Félix II (353-358) (*Deutsche Zeitschrift f. Geschichtswissenschaft*, 1896, p. 167). Duchesne se rangea à l'avis de Mommsen (*Nuovo Bollettino di archeol. cristiana*, 1897, p. 132-133, 137). Cependant, dans les *Origines du culte chrétien*, il conserva l'attribution à Libère (éd. 1920, p. 367). L'écart de date, entre ces deux pontificats, est insignifiant pour le point qui nous occupe. — Le père de Damase, qui passa également du lectorat au diaconat, devait au contraire avoir déjà un certain âge lorsqu'il fut promu lecteur, puisqu'il avait exercé auparavant les fonctions d'*exceptor* (*Hinc pater exceptor, lector, levita...*; DE ROSSI, *op. cit.*, p. 151).

Digitized by Google

Sirice (384-399) (1). Les décrétales de Sirice et de Zosime ne font plus du lectorat le début nécessaire de la carrière ecclésiastique. Les adultes, directement nommés exorcistes, peuvent parvenir aux grades supérieurs sans passer par le lectorat. Par contre, ces papes rendent obligatoires les degrés intermédiaires d'acolyte et (ou) de sous-diacre avant le diaconat (2). Gélase dispense du lectorat, à condition qu'on fasse un stage, avant d'être nommé acolyte, en qualité de notaire ou de défenseur (3). Un moine peut même, en cas de besoin, être directement promu au sous-diaconat et, de ce degré, à la prêtrise (4).

On trouve encore, après le IVe siècle, des lecteurs adultes, tels que devait être ce *Bonifatius, lector tituli sanctae Mariae*, qui signe, comme témoin, l'acte de donation passé le 18 décembre 587, par le futur pape Grégoire, en faveur du monastère de Saint-André *ad clivum Scauri* (5). Mais le lectorat tendait de plus en plus à devenir un ordre d'attente pour les jeunes clercs. On les maintenait à ce premier degré jusqu'à la fin de l'adolescence. Les apocryphes symmachiens le font durer, l'un vingt ans (6), l'autre trente (7). Ce dernier chiffre fut un peu plus tard adopté par le premier rédacteur du *Liber pontificalis*, dans la notice du pape Silvestre (8). Les auteurs de ces réglementations supposent évidemment que les lecteurs débutaient fort jeunes. Ils n'envisagent pas le cas des vocations d'adultes.

Au contraire, le VIIIe concile œcuménique, tenu à Constantinople, en 869-870, sous la présidence des légats du pape, s'occupe expressément des laïques qui abandonnent une haute dignité séculière pour entrer dans les ordres. De tels personnages sont évidemment des adultes. Or le concile demande qu'ils commencent par recevoir le lectorat et qu'ils en exercent les fonctions

(1) *Liberium lector mox et levita secutus* (De Rossi, *op. cit.*, p. 102, 138).

(2) Sirice, *ad Himerium Tarracon.* (*ep.* I, c. 9-10; *P. L.*, XIII, 1142-1143). Zozime, *ad Hesychium Salon.* (*ep.* IX, n. 5; *P. L.*, XX, 672-673).

(3) *Ad episc. Lucaniae*, c. 2; Thiel, *Epistolae rom. Pontif.*, p. 363.

(4) *Ep.* 41; Thiel, *op. cit.*, p. 454. — De telles concessions montrent bien que, dans la réalité, les règlements théoriques pouvaient souffrir de larges dérogations.

(5) *Registr. Gregorii* I, éd. Ewald-Hartmann, t. II, p. 437-438.

(6) *Pseudo-concile des 275 évêques, can.* 5; *P. L.*, VIII, 826.

(7) *Constitutum Silvestri*, c. 11; *ibid.*, 838.

(8) *Lib. pont.*, t. I, p. 77, 171.

Digitized by Google

pendant un an. Ils pourront ensuite être ordonnés sous-diacres (1). Le lectorat est donc encore, comme à Sardique, l'ordre de début.

Malgré la part qu'eurent les légats du pape dans l'élaboration des canons du concile de Constantinople, il ne faudrait pas croire que ce règlement fut la simple traduction des usages romains. A Rome, le lectorat était loin d'être absolument obligatoire. Sans doute, le commun des clercs accédait par cette porte à la hiérarchie sacrée. Mais, pour les candidats plus favorisés, de nombreuses équivalences pouvaient dispenser de ce grade subalterne. A partir du v^e^ siècle, les inscriptions funéraires des papes ne le mentionnent plus. La carrière d'une quinzaine d'entre eux, du VII^e^ au IX^e^ siècle, nous est connue avec assez de détail, grâce au *Liber pontificalis*. Nulle part n'apparaît le lectorat. Le biographe, il est vrai, a pu juger inutile de s'arrêter à une promotion si modeste (2). Mais cette explication n'est pas toujours possible.

Lorsque le laïque Constantin, en 767, s'empara par violence du siège apostolique, il se fit rapidement conférer les ordinations successives qui devaient lui permettre de recevoir l'épiscopat. Nous en avons le détail précis. Le dimanche, on le fit clerc (3). Le lendemain, à l'aube, il fut ordonné sous-diacre et diacre, dans l'oratoire de Saint-Laurent, au Latran. Le dimanche suivant enfin, l'évêque de Préneste lui conféra, dans la basilique Vaticane, l'ordination épiscopale. Sur ce, il occupa le siège de Saint-Pierre un peu plus d'un an (4). Le premier ordre reçu fut donc le sous-diaconat. Sauf par son insolite précipitation, ce *cursus honorum* ne diffère pas de ceux qui sont rapportés dans le *Liber pontificalis*, du dernier quart du VIII^e^ siècle jusqu'à la fin du IX^e^, au moment où la chronique pontificale s'interrompt. Le concile de 769, qui cassa les actes de Constantin, reproche à l'intrus, non d'avoir négligé de recevoir tel ou tel ordre antérieur au

(1) Can. 5 : ...προβιβασθήτω εἰς τὴν ἀρχιερωσύνην, ὥστε ἐν τῷ βαθμῷ τοῦ ἀναγνώστου ἑνιαυτὸν πληρῶσαι, ἐν δὲ τῷ τοῦ ὑποδιακόνου δύο, καὶ ἐν τῷ τοῦ διακόνου τρεῖς, καὶ τέσσαρες ἐν τῷ τοῦ πρεσβυτέρου (HEFELE-LECLERCQ, *Histoire des Conciles*, t. IV, p. 523).

(2) Tel semble bien être le cas pour Valentin (827). Le pape Pascal, édifié par la rumeur publique, « *illum per ecclesiasticos gradus ad subdiaconatus honorem provexit* » (*Lib. pont.*, t. II, p. 71). Nous ne savons malheureusement quels furent ces *ecclesiastici gradus*.

(3) Nous verrons plus loin en quoi consistait cette cérémonie.

(4) *Lib. pont.*, t. I, p. 468-469.

Digitized by Google

sous-diaconat, mais seulement d'avoir mis trop de hâte à gravir les degrés hiérarchiques. Une semaine lui avait suffi, en sorte qu'on pouvait dire que de laïque il était subitement devenu pape (1).

Que conclure de là, en ce qui concerne le lectorat, sinon qu'au VIII^e^ et au IX^e^ siècle, et sans doute depuis fort longtemps, on pouvait, sans avoir reçu cet ordre, parvenir au sous-diaconat? On continuait à ordonner des lecteurs. Mais ces clercs inférieurs, rattachés depuis la seconde moitié du IV^e^ siècle, aux *tituli* ou paroisses de Rome (2), sous la direction des prêtres qui administraient ces titres, constituaient une des plus humbles catégories du clergé romain. La plupart d'entre eux d'ailleurs n'étaient que des enfants, formant en quelque sorte la pépinière du clergé paroissial.

Notre *Ordo* nous expose, non sans quelque bonhomie, comment on parvenait au lectorat. Lorsqu'un père de famille ambitionnait, pour l'un de ses fils, la carrière des ordres, il commençait par le confier à un maître d'école. Le jeune candidat apprenait ses lettres et, entre temps, on lui faisait conférer la cléricature. Pour solliciter avec chance de succès l'élévation au lectorat, il fallait en effet être capable de lire couramment les Saintes Écritures. Il fallait aussi être « *clericus iam legitima aetate adultus* », c'est-à-dire avoir l'âge convenable et être déjà clerc.

La cléricature formait donc un degré initial, antérieur à la réception des ordres proprement dits, même des plus humbles. Elle est mentionnée dans de nombreux documents plus anciens que notre *Ordo*. Nous avons vu tout à l'heure que l'intrus Constantin, lorsqu'il se fit ordonner sous-diacre, était clerc depuis la veille. Il avait eu soin de forcer l'évêque de Préneste à pronon-

(1) *Ibid.*, p. 475 : *...cur praesumpsisset apostolicam sedem laicus existens invadere.*

(2) DUCHESNE, *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire*, t. VII, 1887, p. 398-400 : épitaphes de lecteurs, avec la date de leur mort et l'indication du titre auquel ils avaient appartenu : *Cinnamus opas, lector tituli Fasciole* [a. 367]; — *Leopardus, lector de Pudentiana* [a. 384]; — *Pascentius, lector de Fasciola* [a. 398 ou 404]; — *Hilarius, lector t(ituli) Pudentis* [a. 528]; — ... *iulus, lector t(ituli) sancte martyris Caeciliae* [VI^e^ ou VII^e^ s.]. Rappelons le « *Bonifatius, lector tituli sanctae Mariae* », qui signait un acte en 587 (ci-dessus, p. 257).

Digitized by Google

cer sur lui « l'oraison de la cléricature (1) ». Cette *oratio clericatus* est évidemment l'*oratio ad clericum faciendum* que nous lisons dans le Sacramentaire grégorien (2). Il en est question, une vingtaine d'années plus tôt, dans le *Liber pontificalis*, à propos de l'abdication du roi lombard Ratchis (749) (3). Ici, la cléricature précède l'entrée dans l'état monastique. Quelque temps auparavant, le futur pape Étienne était aussi devenu successivement clerc et moine (4). Il en fut de même de Carloman, fils de Charles Martel (5).

On ne voit pas à quel moment précis apparut cette institution de la cléricature, considérée comme distincte de la réception des ordres. Dans la langue des écrivains ecclésiastiques, jusqu'à la fin du v^e^ siècle, le mot *clericus* est encore uniquement un terme générique, convenant à tous les membres de la hiérarchie (6). En dehors de cette hiérarchie, au-dessous de l'ordre initial, ostiariat ou lectorat, il n'y a que des laïques. Selon les décrétales de Sirice ou de Zosime, par exemple, on cesse d'être laïque et on devient clerc lorsqu'on est promu au lectorat (7).

Peut-être les *clerici* sans ordinations existaient-ils déjà dans les dernières années du v^e^ siècle. Dans deux de ses lettres, le pape Gélase s'intéresse à deux affranchis de Grumentium, en Lucanie, qui, entrés dans la cléricature après la *manumissio*, se trouvaient abusivement privés à nouveau de leur liberté. Le pape ne leur

(1) *L. P.*, t. I, p. 468 : *Compulerunt eum* (*Georgium*) *orationem clericatus eidem Constantino tribui.*

(2) Éd. Wilson, p. 139.

(3) *Lib. pont.*, t. I, p. 434 :... *isdem Ratchis rex... ad beati Petri principis apostolorum coniunxit limina, acceptaque a praelato sanctissimo papa oratione clericusque effectus, monachico indutus est habitu cum uxore et filiis.*

(4) *Lib. pont.*, t. I, p. 408 : *Tradidit eum domnus Gregorius sanctae recordationis tertius papa* (731-741) *in monasterio sancti Chrysogoni quod tunc noviter fundabat, illicque clericus atque monachus est effectus.*

(5) *Ibid.*, p. 433.

(6) Le mot *clerici* est parfois opposé à l'expression *diaconi et presbyteri*, pour désigner globalement tous les ecclésiastiques des degrés inférieurs.

(7) Les lettres de S. Léon le Grand donnent la même impression. *Cf.*, par exemple, *Ep.* 167, *ad Rustic. Narbon.*: *P. L.*, LIV, 1204 : *Lex continentiae eadem est ministris altaris quae episcopis atque presbyteris, qui cum essent laici sive lectores, licito et uxores ducere et filios procreare potuerunt.* — S. Léon s'exprime comme s'il ne voyait pas d'intermédiaire entre le simple laïque et le lecteur.

Digitized by Google

donne jamais que le titre de clercs : « *a cunabulis clerici* », « *clericali cingulo adstricti* », « *in clericatus officio pene a cunabulis servientes* ». Il semble bien que s'ils avaient eu un grade plus précis, s'ils avaient été lecteurs, acolytes, sous-diacres, le pape en aurait fait état, dans sa double intervention en leur faveur, car l'illégalité de l'oppression qu'ils subissaient n'en aurait été que plus flagrante (1).

Cependant l'auteur des canons du *Pseudo-concile des 275 évêques*, au commencement du VI^e^ siècle, est encore fidèle à l'ancienne conception. Pour lui, entrer dans la cléricature, c'est se faire conférer un ordre, celui de portier, selon son règlement (2).

Il n'y a pas de témérité à faire remonter au moins jusqu'à saint Grégoire le Grand l'*oratio ad clericum faciendum* que contient le Sacramentaire grégorien (3). Elle nous indique que l'on coupait la chevelure du postulant (4). Or, par les lettres de saint Grégoire (5), nous voyons qu'au seuil de la vie ecclésiastique ou monastique, ainsi qu'à l'entrée dans l'administration temporelle de l'Église (6), on devait se soumettre à une formalité par laquelle on sortait de l'état laïque : on devait se faire « *tonsorare* ». Il est bien peu vraisemblable que tout se bornât à l'acte matériel. Celui-ci n'était qu'un symbole. On marquait le candidat d'un signe extérieur, pour rappeler d'une manière sensible le changement qui s'était opéré en lui : il n'était plus un simple laïque, il

(1) Gélase, *epp.* 23 et 24 ; THIEL, *Epistolae rom. pont.*, p. 389-391. — *Cf. Fragm.* 13 (THIEL, p. 490) et 32 (THIEL, p. 500) : Gélase recommande à la protection de leur évêque deux jeunes orphelins, Maximus et Januarius, qui sont « *clericalis officii* ».

(2) Can. 5 : *Si quis ad clericatum promereri desiderat, hoc iustum ut sit ostiarius annum I, lector annos XX*, etc. (*P. L.*, VIII, 826).

(3) Dans cette oraison, on demande à Dieu d'envoyer son Esprit saint « *qui habitum religionis in eo* (*clerico*) *perpetuum custodiat et a saeculari desiderio cor eius defendat* (*Sacram. greg.*, éd. WILSON, p. 139). — N'y a-t-il pas un souvenir de cette formule dans les expressions employées par saint Grégoire, au sujet d'un clerc qui était revenu à la vie séculière : « *Paulum vero clericum, ...qui despecto habitu suo ad laicam reversus vitam...* » (*Ep.* IV, 24 éd. EWALD-HARTMANN, t. I, p. 259) ?

(4) *Presta quesumus, omnipotens Deus, ut huic famulo tuo ill. qui ad deponendam comam capitis sui propter amorem Christi filii tui festinat...*

(5) *Ep.* V, 58 (*op. cit.*, t. I, p. 369); V, 60 (*ibid.*, p. 374) ; IX, 218 (*ibid.*, t. II, p. 207) ; X, 9 (*ibid.*, p. 244) ; XI, 30 (*ibid.*, p. 300) ; XII, 4 (*ibid.*, p. 350).

(6) *Ep.* II, 38 (*op. cit.*, t. I, p. 138) ; IX, 21 (*ibid.*, t. II, p. 55).

Digitized by Google

était désormais apte à recevoir les ordres. La cérémonie qui produisait de tels effets spirituels devait être accompagnée d'une prière : par son contenu l'*oratio ad clericum faciendum* convient parfaitement à cette circonstance. On ne voit pas à quelle autre occasion elle aurait pu être composée Nous devons donc admettre que les *tonsorati* de saint Grégoire étaient de simples clercs, auxquels n'avait pas encore été conférée d'ordination proprement dite.

C'est vers le temps de ce même pape que les *clerici* font leur apparition dans l'épigraphie romaine. M. Marucchi, a relevé, dans la crypte des saints Félix et Adauctus, à la catacombe de Commodille, le graffite suivant, dont l'écriture convient au VII^e^ siècle :

† LEO CESVFLVS CLERICVS BIBAT IN DEO
SEMP ET TV QVI LEGIS ORA PRO ME (1).

Le *clericus* Léon se serait tout aussi volontiers donné, s'il en avait eu le droit, un titre moins vague. S'il ne s'est déclaré ni lecteur, ni acolyte, c'est qu'il ne l'était pas. Dans la crypte des saints Pierre et Marcellin, parmi les nombreux graffites dus aux pieux visiteurs qui venaient vénérer le tombeau des martyrs, on lit encore cette invocation, gravée à la pointe, en lettres capitales :

IORDANNIS CLERICVS ORA PRO ME P(*eccatore* ?) (2)

Cette inscription ne semble pas d'âge plus récent que la précédente. Un autre *clericus* avait tracé son nom sur la chaux du bord supérieur d'un *loculus*, au cimetière de Domitille :

...DE FASCIOLA CLENICUS (3).

(1) *Nuovo Bullet. di archeologia crist.*, t. X, 1904, p. 149.

(2) O. Marucchi, *La cripta storica dei SS. Pietro e Marcellino ; Nuovo Bull.*, 1898, p. 167 et pl. XVI.

(3) *Ibid.*, XXI, 1915, p. 150-151. On ne lit plus actuellement que le dernier mot. Mais les deux qui précèdent avaient été relevés par Bosio (*Roma Sott.*, 1^re^ éd., p. 224). Je suppose qne les transcripteurs ont pris la lettre *r* pour *n*, confusion assez facile si l'inscription est en caractères cursifs. — Hors de Rome, on rencontre, vers la même époque, quelques autres inscriptions mentionnant des *clerici*. Une épitaphe du VII^e^ siècle environ, trouvée à Bologne, donne au même défunt les deux titres de *clericus* et d'*ostiarius*. On a voulu marquer, comme dans les *cursus honorum* classiques, les deux étapes de sa carrière ecclésiastique (*cf.* A. Manaresi, *L'epigrafe di un ostiario dell' antica*

Digitized by Google

Celui-ci appartenait au titre de Fasciola qui fut plus tard mis sous le vocable des saints Nérée et Achillée (1). Les simples clercs, comme les lecteurs, étaient donc rattachés aux paroisses de la ville. Le pape Agapit (535-536), nous dit le *Liber pontificalis*, avait, dans son enfance, été *clericus* à l'église des Saints-Jean-et-Paul, où son père était prêtre (2). Nons ne pourrions démontrer que le mot *clericus* a déjà ici le sens précis de simple clerc sans ordres. Mais il serait tout aussi malaisé de prouver le contraire.

On peut conjecturer que l'institution des simples *clerici* ne fut pas sans corrélation avec l'effacement progressif que subirent les ordres inférieurs, dès le v[e] siècle. Il arriva que, pour des raisons diverses, on voulut élever aux fonctions supérieures de la hiérarchie des personnages auxquels il ne semblait pas possible d'imposer préalablement un stage réel à chacun des degrés subalternes. D'autre part, on ne pouvait admettre qu'un simple laïque fut directement ordonné sous-diacre ou diacre. Il fallait, de toute nécessité, le préparer à ces ordinations. La cléricature permit de ménager la transition indispensable. Saint Grégoire conseilla

chiesá Bolognese, dans le *Nuovo Bull. di archeol. crist.*, XVIII, 1912, p. 201). Au nord des Alpes, l'évêque Marius d'Avenches, mort en 596, avait, dès son jeune âge, été promu à la cléricature. Un vers de son épitaphe métrique rappelait ainsi ses débuts : *Clericus officio primevis tonsus ab annis* (Edm. Le Blant, *Nouveau recueil des inscriptions chrét. de la Gaule*, Paris, 1892, p. 441-443). Le mot « *tonsus* » fait songer aux « *tonsorati* » dont parlera saint Grègoire le Grand, un demi-siècle au moins après l'initiation cléricale du futur évêque d'Avenches. En Afrique, deux inscriptions funéraires sont consacrées à de jeunes *clerici*, morts l'un à 9 ans, l'autre à 12 (H. Leclercq, *Dictionn. d'archéol. chrét.*, t. III, col. 1904-1905). L'épitaphe de ce dernier, trouvée près de la basilique de Tébessa, paraît être, au jugement de J.-B. de Rossi, du vi[e] siècle (*Bullet.*, 1879, p. 163). En Gaule, au temps de Grégoire de Tours, les simples *clerici tonsorati* étaient connus de longue date. Mais on ne peut faire état de ces documents pour l'histoire du clergé romain.

(1) Au concile romain de 499, les prêtres de ce titre emploient encore la dénomination primitive (Thiel, *Epist. rom. pont.*, p. 652-653 : *Aconlius presbyter tituli Fasciolae*, etc.). A celui de 595, ils prennent déjà la nouvelle (*Gregorii I Registrum*, éd. Ewald-Hartmann, t. I, p. 367 : *Iustus presbiter tituli sanctorum Nerei et Achillei*). Cela nous indique que notre inscription ne peut être postérieure au vi[e] siècle.

(2) *L. P.*, t. I, p. 287 : *Agapitus, natione Romanus, ex patre Gordiano presbytero, clericus a sanctos Iohannem et Paulum... Cf.* p. 288, n. 1.

Digitized by Google

parfois d'avoir recours à ce rapide procédé. On l'avait un jour consulté pour nommer un évêque au siège vacant de Teramo, dans les Abruzzes. Le candidat qu'il mit en avant était un simple laïque, Opportunus, dont on lui avait dit le plus grand bien. Il faut, dit-il, vérifier l'exactitude de ces bons témoignages. Si Opportunus est tel qu'on le dépeint, il n'y a qu'à le tonsurer, afin qu'il puisse devenir sous-diacre ou moine, et, au bout de quelque temps on pourra lui confier la charge pastorale (1).

Quoi qu'il en soit de l'origine de l'institution, il est certain qu'au temps où fut rédigé notre *Ordo*, la cléricature simple était depuis longtemps conférée par une cérémonie distincte, antérieure à la première ordination véritable. Il n'y aurait aucun intérêt à multiplier les exemples.

On voyait, parmi ces clercs non ordonnés, de tous jeunes enfants, vivant dans leur famille. Ils devaient remplir, auprès du clergé paroissial, les menues fonctions dévolues aux *chierichetti* actuels. L'âge venu, ils pouvaient être dirigés vers les cadres de l'administration pontificale, ou vers la carrière ecclésiastique proprement dite. L'histoire du pape Nicolas I (858-867) nous offre un exemple concret de cette façon d'accéder aux ordres.

Son père, le régionnaire Théodore, « *liberalium amator artium* », avait voulu l'instruire lui-même : *Castis eum alimentis almificisque ritibus imbuens litterarum studiis in optimatis mentibus perornabat, ita ut nulla sacrarum species remaneret disciplinarum quam internis conceptam visceribus suaeque cognitioni traductam non*

(1) *Ep.* XII, 4 (éd. EWALD-HARTMANN, t. II, p. 350) : *Sed quia Opportunus mihi in moribus suis, in psalmodiae studio, in amore orationis valde laudatus religiosam vitam omni modo agere dicitur...*

Et si nulla ei crimina quae per legis sacrae regulam morte multata sunt obviant, tonsorandus est, ut vel monachus vel a vobis subdiaconus fiat et post aliquantum temporis, si Deo tum placuerit, ipse ad pastoralem curam debeat promoveri.

Dans le midi de la Gaule, dès le début du VI^e^ siècle, le besoin de prêtres, notamment pour les paroisses rurales, avaient rendu inexécutables les décrétales des papes relatives à l'avancement et aux interstices. Le concile d'Arles (juin 524) se contente d'exiger, avant le diaconat et la prêtrise, un an de « *praemissa conversio* ». Le pape Félix IV (526-530) sanctionna plus tard cet usage gallican. *Cf.* A. MALNORY, *Saint Césaire d'Arles*, Paris, 1894, p. 136. Il est assez vraisemblable que la cléricature simple ait primitivement été un expédient du même genre.

Digitized by Google

haberet. A telle école, l'enfant profita merveilleusement. Son père le conduisit un jour à un saint homme, qui avait le don de prédire l'avenir. Le prophète affirma que le jeune Nicolas devait atteindre les plus hautes destinées et il engagea Théodore à le faire entrer dans la cléricature. Ainsi fut fait : *Cuius hortatu ad clericatus perductus ordinem, ut quod divino senserat nutu futuris temporibus impleretur*. Nicolas demeure cependant à la maison paternelle. C'est là que vint le prendre le pape Serge II (844-847) pour l'introduire au Latran et le nommer sous-diacre (1). A ce moment, Nicolas avait sans doute dépassé la trentaine (2) Avait-il reçu à la maison paternelle les ordres intermédiaires entre la cléricature et le sous-diaconat, c'est-à-dire le lectorat et l'acolytat? Nous ne le savons pas. En tout cas, il était déjà clerc alors qu'il habitait encore dans sa famille et c'est en continuant de vivre auprès des siens qu'il reçut une suffisante formation pour pouvoir avancer au sous-diaconat.

Étienne V (885-891) inaugura sa carrière dans de semblables conditions. Il apprit les sciences sacrées sous la direction de son oncle Zacharie, bibliothécaire du Saint-Siège. Il habita le palais paternel, dans le riche quartier de la *Via Lata*, jusqu'au moment où le pape Adrien II (867-872), le prenant à son père (*a predicto inclito genitore eum auferens*), l'ordonna sous-diacre et l'installa au *patriarchium*, parmi ses familiers (3). Étienne avait alors atteint l'âge d'homme, puisqu'il devint pape une quinzaine d'années plus tard (4). Le *Liber pontificalis* ne parle ni de son entrée dans la cléricature, ni des ordinations antérieures au sous-diaconat. Il est peu croyable qu'on l'eût aussitôt ordonné sous-diacre, s'il eût été simple laïque, lorsque l'attention du pape fut attirée

(1) *Liber pontif.*, t. II, p. 151.

(2) En 858, lorsqu'il fut élu pape, il ne devait pas avoir moins de 45 ans. Il avait donc au moins 31 ans lorsqu'il entra au *patriarchium*, en supposant que le pape Serge l'y ait admis aussitôt après sa propre élévation au pontificat (844).

(3) *Liber pont.*, t. II, p. 191 : *Quem scilicet cum conspiceret pie memorie Adrianus iunior pontifex moribus bonis pollentem et litterarum studiis ferventem, a predicto inclito genitore eum auferens, ad subdiaconatus Deo favente gradum provexit, statuens eum inter alios sibi familiarem et in patriarchio Lateranensi ecclesiasticum peragentem officium.*

(4) Au plus, dix-huit ans après son entrée au Latran, treize au minimum.

Digitized by Google

sur lui. Nous pouvons donc conjecturer qu'il était au moins clerc, comme Nicolas, avant de quitter la maison paternelle.

Ces deux papes, Nicolas I et Étienne V, étaient issus de familles aristocratiques. Mais ils n'ont pas dû à cette circonstance de pouvoir se préparer chez eux aux ordres inférieurs. Notre *Ordo*, rédigé pour le commun des aspirants à l'état ecclésiastique, ne prévoit pas une autre façon de parvenir à la première ordination.

Le jeune clerc, nous dit-on, a mis à profit les leçons de son maître. Il sait lire couramment et les parents estiment le moment venu de tenter l'épreuve qui lui permettra d'être promu lecteur. Le père, ou quelque protecteur ami, va présenter au pape la requête d'usage, dont l'*Ordo* nous a conservé l'ordinaire libellé. Si le pontife juge bon d'accueillir la supplique, il fixe un rendez-vous au jeune candidat : « Qu'il vienne à l'office tel jour, à telle heure, dans telle église ; on le fera lire et nous verrons s'il peut être ordonné lecteur ».

Ces quelques lignes de pauvre latin ne manquent pas, me semble-t-il, de charme pittoresque. Elles nous font sentir de quelle familiarité se tempérait, dans la cité papale, l'exercice du pouvoir absolu. Le seigneur apostolique pouvait avoir la main rude. Mais, du moins, gouvernait-il sans excès de formalisme les « citoyens de Saint-Pierre ». Il était aisément abordable, au menu peuple comme aux gens d'importance. Lorsqu'il sortait en cavalcade du Latran, pour aller célébrer en quelque basilique, les pétitionnaires qui se rangeaient sur son chemin obtenaient facilement audience (1).

C'est au cours d'une de ces cérémonies stationales que le candidat au grade de lecteur doit subir son examen. A l'office de nuit, une des leçons de la vigile lui est réservée. Devant le peuple et le clergé assemblés, il remplit pour la première fois, à titre d'essai, les fonctions de lecteur. S'il se tire d'affaire à son honneur, il est aussitôt ordonné. Il se prosterne aux pieds du pontife, qui prononce sur lui une formule de bénédiction : « *Par l'intercession du bienheureux Pierre, prince des apôtres, et de saint Paul, vase d'élection, que le Seigneur te conserve et te protège, et qu'il t'accorde d'avoir une langue diserte* ». Tout le monde répond *Amen* et, de cette heure, le jeune homme a dans l'Église rang de lecteur.

(1) *Ordo* I, n. 2 ; MABILLON, *op. cit.*, p. 4.

Digitized by Google

Le compilateur franc qui recueillit notre *Ordo* éprouva devant ce texte quelque étonnement et il crut devoir ajouter à sa copie une sorte de correctif. Le pape, explique-t-il, peut agir ainsi, parce qu'il est le pontife souverain et qu'il a pour lui l'autorité du siège apostolique. Mais les évêques ordinaires, dans les divers pays, n'ont pas à suivre ce rituel. Ils doivent imposer les mains au candidat, en disant l'oraison « *Domine sancte pater...* ». Suit l'oraison du rit gallican, telle qu'on la trouve dans le Gélasien et dans les livres d'origine franque.

Que devenait le jeune lecteur après son ordination ? Notre texte ne le dit pas. Nous pouvons supposer qu'il reprenait le chemin du logis paternel et qu'en attendant l'ordination suivante il continuait à servir, avec son nouveau grade, dans l'église à laquelle il était attaché. Un document du début du VI^e^ siècle, le *Constitutum Silvestri*, nous dépeint les jeunes lecteurs, au nombre de 90, assistant aux réunions d'un concile sous la surveillance de leurs parents (1). Ils habitaient donc dans leur famille. Rien n'indique qu'aux siècles suivants ce régime ait été modifié.

La description de l'ordination du lecteur est un des morceaux que le rédacteur romain de notre *Ordo* a introduit dans sa refonte de l'*Ordo* VIII. Il a vraisemblablement opéré son travail, avons-nous dit, dans le premier quart du X^e^ siècle. On pourrait se demander si, à cette date, l'ordination du lecteur, telle qu'il nous la rapporte, était une nouveauté. — Je ne verrais que difficultés à admettre cette hypothèse. Si le coutumier romain n'avait pas eu, au X^e^ siècle, de cérémonie pour ordonner les lecteurs, on n'aurait pas, pour réparer cette lacune, imaginé le dispositif

(1) C. 1 ; *P. L.*, VIII, 832. — Mgr Duchesne remarque lui-même que ce texte n'est guère favorable à son hypothèse d'une *schola lectorum* constituée en internat (*Origines du culte chrét.*, p. 367, note 3). On pourrait faire la même observation au sujet des inscriptions où le nom d'un lecteur est suivi de la mention de la paroisse à laquelle il appartenait (ci-dessus, p. 259, note 2). Ces lecteurs, dispersés dans les différentes églises de la ville, ne formaient évidemment pas une communauté, pas plus que les lecteurs mariés auxquels fait allusion saint Léon (ci-dessus, p. 260, note 7). Or, l'époque à laquelle ils vécurent (IV^e^-VI^e^ s.) est la seule que l'on puisse revendiquer pour la *schola lectorum*, si l'on admet que cette institution ait jamais existé. A la fin du VI^e^ siècle en effet, apparaît la *schola cantorum*, qu'aurait précédée et préparée la prétendue *schola lectorum*, jusqu'au moment où ses *lectores* seraient devenus les *cantores*.

Digitized by Google

que nous avons décrit. On aurait certainement préféré emprunter de toutes pièces aux livres gallicans, dont l'influence, déjà puissante, se manifeste en plusieurs endroits de notre *Ordo*. Elle y supplante d'anciens rites traditionnels, fixés depuis des siècles dans la liturgie romaine (1). Or, rien de plus exclusivement romain que le passage consacré au lectorat, non seulement dans l'acte essentiel de l'ordination, mais dans toutes les circonstances qui l'accompagnent. Ces usages ont donc victorieusement résisté à la contagion des nouveautés importées d'outre monts. Preuve qu'ils étaient solidement enracinés dans la coutume et qu'ils avaient, au début du x^e^ siècle, un passé déjà long. Je ne vois pas de raison de juger cette partie de notre *Ordo* plus récente que l'*Ordo* VIII lui-même, dans sa première édition, tel que l'a publié Mabillon. Les formules de bénédiction, ici et là, sont d'un même style, qui trahit leur commune origine. Elles n'ont pas une saveur très antique et l'on peut avec Mgr Duchesne, conjecturer qu'elles apparurent vers le VII^e^ siècle (2). Dans le rit romain primitif, l'ordination du lecteur devait se faire autrement (3). Mais il est impossible de fixer à une date précise l'adoption du nouveau cérémonial.

III. *Les acolytes.* — Pour l'ordination de l'acolyte, notre texte n'ajoute rien d'essentiel à l'*Ordo* VIII de Mabillon. Elle peut avoir lieu à toute époque de l'année, le dimanche, le jour de la fête d'un saint, en toute circonstance où il plaira au pape de célébrer solennellement la messe. La cérémonie suit immédiatement la communion du clergé et du peuple. Les quelques lignes que notre *Ordo* a ici en propre s'accordent bien avec la description de l'*Ordo* I (4). Le pape pontifie assisté de diacres, de prêtres et d'évêques. Il commence lui-même à communier le peuple, puis

(1) Voy. plus haut, p. 252 et ci-dessous p. 272.

(2) *Origines du culte chrét.*, p. 372.

(3) C'est évident en ce qui concerne les préliminaires de l'ordination. Notre *Ordo* ne convient qu'à une époque où les lecteurs sont de jeunes enfants. Quant au rite même de la collation des pouvoirs, les indices convergents que l'on peut tirer de la *Tradition apostolique* d'Hippolyte et des *Statuta Ecclesiæ antiqua* justifient notre hypothèse. Mais pour la discuter utilement, il ne faudrait pas se borner à l'histoire des ordres mineurs.

(4) Plus loin, dans la description de l'ordination du diacre, le rédacteur a visiblement utilisé le texte de l'*Ordo* I.

Digitized by Google

il laisse les prêtres et les évêques achever la distribution et revient s'asseoir à son siège. Pendant ce temps, on revêt l'ordinand de la *planeta* et de l'*orarium*. Ces ornements sont appelés ici « *vestimenta officialia* », ce qui signifie qu'on ne les portait que pour la célébration des offices. La distinction entre le costume liturgique et la tenue de ville, même pour les clercs inférieurs, est déjà accomplie. Le mot *orarium*, dans les textes du haut moyen-âge, a de multiples significations. Il désigne parfois l'étole proprement dite, et, parfois aussi, le *pallium* pontifical. Ici, il a encore son sens primitif. L'*orarium* était un linge plissé, une sorte de foulard, que l'on enroulait autour du cou. D'un usage commun à l'origine, il est maintenant devenu un ornement liturgique. Quant à la *planeta*, on sait qu'elle était portée indistinctement par tous les clercs romains, à l'exception des diacres.

Le futur acolyte n'est désigné que par le mot de *clericus*, titre convenant également à un candidat qui serait déjà lecteur ou à un simple clerc sans ordination. Le lectorat n'était, en effet, comme nous l'avons vu, pas obligatoire. D'après le texte de l'*Ordo* VIII imprimé par Mabillon, c'est le pape lui-même qui tend à l'ordinand le sac de lin, insigne de ses fonctions nouvelles. Quelques manuscrits ont à cet endroit : « *porrigit ei archidiaconus vel episcopus sacculum* ». Notre texte réserve ce rite à l'archidiacre. La part du pape se réduit donc à prononcer sur l'ordinand prosterné la formule de bénédiction : « *Par l'intercession de la bienheureuse, glorieuse et toujours vierge Marie, du bienheureux apôtre Pierre, que le Seigneur te sauve, te garde et te protège* ».

Le nouvel acolyte, ajoute notre *Ordo*, ne devra jamais accompagner le pontife « *absque chrismate* ». Il faut qu'il soit toujours prêt à remplir son service auprès du pape, si celui-ci veut administrer à quelque fidèle la confirmation. On trouve à deux reprises, dans les chapitres ajoutés en tête de l'*Ordo* I, une prescription analogue : *Sed et omnes acolyti absque sacculis et sindonibus et chrismate non procedunt* » (1) ; — « *Acolyti autem qui inde fuerint observent ut portent chrisma ante pontificem* » (2). Depuis longtemps on baptisait dans les titres paroissiaux et, comme il n'était pas toujours possible qu'un évêque assistât à la cérémonie, la confirmation se trouvait séparée du baptême proprement dit et

(1) *Ordo* I, n. 2; MABILLON, *op. cit.*, p. 4.
(2) *Ibid.*, n. 3; MABILLON, p. 5.

Digitized by Google

remise à plus tard. De là les occasions que pouvait avoir le pape de conférer ce sacrement en dehors des solennelles séances baptismales.

Le rôle liturgique des acolytes était fort important. Placés sous l'obédience directe des sous-diacres régionnaires, ils assistaient le pape dans toute les cérémonies solennelles. A la messe stationale, ils portaient dans leurs sacs de lin les pains consacrés que les prêtres devaient rompre. Pendant les scrutins qui précédaient le baptême, ils prononçaient des exorcismes sur les catéchumènes. D'après un des Appendices ajoutés à l'*Ordo* I (1), les acolytes pouvaient même, en cas de trop grande affluence, administrer le baptême, le samedi saint, en même temps que les prêtres et les diacres (2). Le pape Boniface V (619-625) leur avait, il est vrai, retiré ce droit (3). Mais, fortifiée sans doute par un long usage, la prérogative des acolytes survécut à l'interdiction du pape.

Il est évident que de telles fonctions ne pouvaient être confiées qu'à des adultes. Les jeunes lecteurs devaient attendre de longues années avant de parvenir à l'acolytat. Aussi n'y a t-il, dans notre texte, aucun liaison entre l'ordination de l'acolyte et celle du lecteur.

Avant de passer à l'ordination du sous-diacre, le copiste franc tient à mettre en regard de la courte formule romaine la bénédiction employée dans son Église : « *A nostris episcopis consecratur ita : Domine sancte pater omnipotens aeterne Deus, qui per Iesum Christum...* » Cette oraison est la première des trois qu'on lit actuellement dans le Pontifical romain. Elle ne figure pas dans les plus anciens livres gallicans, mais on la trouve dans le pontifical d'Egbert (4), dans le pontifical romano-germanique du XI^e^ siècle (5), etc.

(1) *Ordo* I, n. 27-47, dans l'édition de Mabillon (p. 18-29). Sur les manuscrits contenant cette pièce, voy. *Revue des sciences religieuses*, III, 1923, p. 31. Les plus anciens sont du début du IX^e^ siècle.

(2) *Loc. cit.*, n. 45 (MABILLON, p. 26).

(3) *Liber pont.*, t. I, p. 321.

(4) Avec une variante à la finale (MARTÈNE, *De ant. Eccles. rit.*, éd. de Venise, t. II, p. 34). Même forme dans le bénédictional de Robert de Jumièges (H. A. WILSON, *The Benedictional of Archbishop Robert*, Londres, 1903, p. 118) et dans le recueil d'*Ordines* du *Sessorianus* 52 (f. 123 r), etc.

(5) *V.-g.* Bibl. de Bamberg, *Lit.* 53, f. 85 r.

Digitized by Google

IV. *Les sous-diacres.* — Pour l'ordination du sous-diacre, l'*Ordo* VIII, dans sa forme première, débutait ainsi : « *Et si ad subdiaconatus officium voluerit eum provocare, adducitur ad medium...* » (1). On peut se demander qui est désigné par le mot *eum*. Est-ce l'acolyte qui vient d'être ordonné, ou le *clericus* revêtu de l'*orarium* et de la *planeta*, lequel aurait pu, suivant le cas, être promu acolyte ou sous-diacre ? — Les deux interprétations sont soutenables. Pendant longtemps, il fut possible de parvenir au sous-diaconat sans avoir été acolyte. Les décrétales du IVe et Ve siècle, ainsi que les apocryphes symmachiens du commencement du VIe siècle, marquent généralement un stage, de durée variable, dans le grade d'acolyte, antérieurement au sous-diaconat. Mais les faits ne concordèrent pas toujours avec la théorie. Zosime se contente de demander qu'après avoir été lecteur ou exorciste, on demeure quatre ans acolyte *ou* sous-diacre, avant de prétendre au diaconat (2). Vers l'année 500, le diacre Jean, dans la lettre à Senarius, témoigne qu'à Rome l'exorciste peut, de même que l'acolyte, être directement promu au sous-diaconat (3). Nous avons vu tout à l'heure que saint Grégoire le Grand admettait qu'en cas de besoin le sous diaconat fût la première ordination conférée après la simple cléricature (4).

Les notices du *Liber pontificalis* donnent également l'impression que le passage par l'acolytat n'était pas indispensable, même après la législation des IVe et Ve siècles. Ce degré n'est mentionné que dans la carrière de deux papes (5). L'usurpateur Constantin fut fait clerc le dimanche et reçut dès le lendemain le sous-diaconat et le diaconat (6). Il y a tout lieu de croire que l'énumération est ici complète. Le sous-diaconat et le diaconat furent conférés en une seule séance. Si d'autres ordinations avaient immédiatement précédé, le biographe n'aurait pas manqué d'en parler, n'eût-ce été que pour mieux faire ressortir ce qu'avait d'illicite cette accumulation. Il est certain de par ailleurs que Constantin eut soin

(1) Mabillon, *op. cit.*, p. 85.
(2) Zosimi ep. *ad Hesychium*, c. 3 ; *P. L.*, XX, 672-673.
(3) Voy. ci-dessus, p. 255.
(4) Voy. ci-dessus, p. 263-264.
(5) *Lib. pont.*, t. I, p. 391 : Serge I (687-701) ; t. II, p. 86 : Serge II (844-847).
(6) Voy. ci-dessus, p. 258, 259-260.

Digitized by Google

de se conformer aux usages suivis de son temps et qu'il n'omit aucune des ordinations dont l'absence aurait pu accentuer le caractère illégitime de son élévation au suprême pontificat.

Mais au temps où fut rédigé notre *Ordo*, on ne pouvait plus débuter par le sous-diaconat. Les additions faites au texte primitif de l'*Ordo* VIII en témoignent clairement. Si le nouvel acolyte, nous dit-on, doit être immédiatement (*ad presens*) élevé au sous-diaconat, on lui retire le sac de lin que lui avait remis l'archidiacre. C'est donc bien le même clerc qui reçoit successivement les deux ordinations. Il ne parvient au sous-diaconat qu'après avoir été acolyte, bien qu'on n'ait pas l'intention de ralentir sa carrière en lui imposant un stage réel à ce dernier degré.

Ces retouches trahisssent peut-être le désir de se conformer à la pratique transalpine. En tout cas, l'influence du rituel gallican n'est pas douteuse quelques lignes plus loin. L'archidiacre tend à l'ordinand un calice vide et une patène. L'ancien rite romain, attesté par le diacre Jean (1) et par l'*Ordo* VIII, ne comportait que la porrection du calice. De même, à la bénédiction sommaire dont se contentait l'*Ordo* VIII, bénédiction commune a l'ordination de l'acolyte et à celle du sous-diacre, notre *Ordo* substitue l'oraison insérée depuis des siècles, en pays gallican, dans le Sacramentaire gélasien (2) et figurant depuis lors dans une infinité de sacramentaires et d'*Ordines*.

Notre *Ordo* range encore le sous-diaconat parmi les *gradus inferiores*. Cet ordre prenait néanmoins un relief croissant. Il se rapprochait de plus en plus des deux ordres majeurs. Des devoirs qu'il imposait, notamment de l'obligation de garder la continence, il recevait un caractère religieux plus marqué. En devenant sous-diacre, on se séparait de la foule des clercs pouvant, aux degrés inférieurs de la hiérarchie, ou dans les emplois administratifs, continuer à mener une vie à demi-séculière. Aussi, dès la seconde moitié du VIII[e] siècle, le sous-diaconat apparaît-il, dans les biographies pontificales, comme la porte unique donnant accès aux rangs supérieur de la hiérarchie. Après Constan-

(1) *Ep. ad Senarium*, n. 10 (Mabillon, *Museum Ital.*, t. I, 1, p. 74) : *cuius (subdiaconatus) hic apud nos ordo est, ut accepto sacratissimo calice, in quo consuevit pontifex dominici sanguinis immolare mysterium, subdiaconus iam dicatur.*

(2) Éd. Wilson, p. 148.

Digitized by Google

tin (768), tous les papes dont le *Liber pontificalis* a résumé la carrière passent par le sous-diaconat, avant d'être promus diacres ou prêtres. L'*Ordo* VIII est en parfaite conformité avec ces récits : l'ordinand dont il nous décrit l'élévation au diaconat est un sous-diacre qui, au début de la cérémonie, porte encore les insignes de son ordre. Il n'en avait pas toujours été ainsi, puisque, d'après le pape Zosime, l'acolyte qui avait exercé pendant quatre ans les fonctions de son ordre pouvait arriver immédiatement au diaconat. Quant aux épitaphes pontificales du IVe siècle, elles ne font pas mention du sous-diaconat, entre le lectorat et le diaconat.

* * *

En résumé, l'*Ordo* du manuscrit de Londres nous fait connaître la pratique suivie à Rome, au début du Xe siècle. L'influence du rituel gallican, appelé à être intégralement adopté une quarantaine d'années plus tard, s'y fait déjà sentir. Au contraire, l'*Ordo* VIII de Mabillon est purement romain. Complété par le passage du manuscrit de Londres relatif à l'ordination du lecteur, il nous donne l'usage romain du VIIIe-IXe siècle. Il figure, dès la première moitié du IXe siècle, dans une collection de cinq *ordines* attestée par plusieurs manuscrits. Le prototype de cette collection, et à plus forte raison l'*Ordo* VIII lui-même, devait donc être en circulation dès la fin du siècle précédent.

Or, nous lisons, dans la biographie du pape Étienne III (768-772), successeur et adversaire énergique de l'intrus Constantin, ce bref renseignement : « *Erat enim hisdem praefatus beatissimus praesul ecclesiae traditionis observator, unde et pristinum ecclesiae in diversis clericatus honoribus renovavit ritum* » (1). Ce pape restaura donc les rites de la collation des ordres. Puisque l'*Ordo* VIII apparaît, vers le même temps, comme texte officiel, nul doute qu'il ne soit en harmonie avec les décisions prises par Étienne. Ce dernier avait tenu, non à innover, mais à rétablir « le rite ancien de l'Église ». Quels sont, parmi les usages qu'il approuva, ceux qui proviennent de la tradition antérieure? — Nous sommes hors d'état de le discerner. L'acte essentiel de l'ordination du

(1) *Lib. pont.*, t. I, p. 478.

Digitized by Google

sous-diacre est exactement celui qu'atteste, vers l'an 500, le diacre Jean. Sur ce point particulier, où la vérification est possible, Étienne fut donc véritablement « *ecclesiae traditionis observator* ». Si nos moyens d'enquête étaient moins réduits, la même constatation se répéterait sans doute à propos des autres ordinations. Sans multiplier les conjectures inutiles, tenons-nous en à cette conclusion que, vers l'an 770, le rituel de la collation des ordres mineurs décrit dans l'*Ordo* VIII fut jugé, par le pape Étienne III, conforme à la tradition liturgique de l'Église romaine.

Michel ANDRIEU.

Digitized by Google

NOTES ET COMMUNICATIONS

Note sur un exemplaire de l'*Ordinaire* papal transcrit en 1365 pour le cardinal Albornoz.

J'ai récemment eu l'occasion de citer l'*Ordinaire* de la chapelle papale, rédigé à Rome après la réforme liturgique d'Innocent III (1). J'en indiquais un exemplaire — le seul que je connaisse — dans le *Cod. lat.* 4162 A de la Bibliothèque nationale (anc. *Colbertinus* 2257). Ce manuscrit fut exécuté en 1365 à « Castro Durante (2) ». Cette localité est l'actuelle Urbania, dans les Marches, évêché créé en 1635 par Urbain VIII, qui lui donna son nom (3).

La première page du *Paris.* 4162 A est rustiquement enluminée. Une guirlande court en marge du texte et les armoiries d'un cardinal décorent le haut de la première colonne. Elles sont « d'or, à la bande de sinople et au chef d'azur ». Ce blason, légèrement agrandi, est répété au bas de la page, mais avec une modification : le chef d'azur a été effacé. Pourquoi n'a-t-on pas retouché de la même façon le blason supérieur ? — Probablement parce que celui-ci est peint sur un fond bleu, très foncé, et que, le chef d'azur étant de même teinte, l'erreur du miniaturiste est beaucoup moins apparente. Un grattage l'eût au contraire mise en évidence.

Le cardinal auquel était destiné le volume portait donc simplement « d'or, à la bande de sinople ». Or, ces armoiries sont celles d'une illustre famille espagnole, des Albornoz (4). Il n'est dès lors pas douteux que le manuscrit n'ait été exécuté à l'intention du célèbre cardinal Gilles Albornoz, évêque d'Ostie et légat apostolique en Italie, lequel achevait, en 1365, de reconquérir et de pacifier les États pon-

(1) *Le Missel de la chapelle papale à la fin du* XIII^e *siècle*, dans les *Miscellanea Fr. Ehrle*, 1924, t. II, p. 348-376. *Cf.* p. 360 et suiv.

(2) Et non, comme je l'ai fautivement écrit ailleurs, « à Monte Rotondo en Toscane » (*Immixtio et Consecratio*, 1924, p. 189). Je dois à l'obligeance de Mgr G. Mercati l'identification de Castro Durante.

(3) UGHELLI, *Italia Sacra*, t. II, 2^e éd., Venise, 1717, col. 881-882.

(4) RIETSTAP (J.-B.). *Armorial général*, t. I, 2^e éd., Gouda, 1884, p. 26. *Cf. Armoiries des Familles contenues dans l'Armorial général de J-B. Rietstap, publiées par l'Institut héraldique universel*, Paris, t. I, 1903, pl. XXV.

Digitized by Google

tificaux (1). Castro Durante était au nombre des cités fidèles (2). On conçoit aisément qu'un scribe ait pu y travailler pour le grand cardinal.

Mais d'où venait le modèle reproduit par le copiste. Le légat l'avait-il apporté d'Avignon, ou l'avait-il trouvé en Italie? — Il est impossible de répondre avec certitude à cette question. Nous devons toutefois remarquer que notre exemplaire de l'*Ordinaire* papal présente un certain nombre d'interpolations datées, gloses rapides, notant la façon dont tel ou tel pape avait, en telle circonstance, dérogé ou ajouté aux rubriques. Les papes cités sont : Grégoire IX (1227-1241) (f. 29v et 32v). Innocent IV (1243-1254) (f. 70v), Boniface VIII (1294-1303), à la 7e (f. 56r) et à la 9e année de son pontificat (f. 20v et 55v). Les papes d'Avignon ne font l'objet d'aucune remarque. De même, en aucun endroit du livre on ne peut relever la moindre trace des modifications que subit en France la liturgie pontificale. Le texte romain et exclusivement romain. Il est donc probable que l'exemplaire, dont dépend le *Paris.* 4162 A, n'avait jamais quitté le sol italien (3). En toute hypothèse, il doit être considéré comme un très pur témoin

(1) Voy. l'article Albornoz, par M. G. Mollat, dans le *Dictionnaire d'Histoire ecclésiastique*, t. I, col. 1717-1725. Les publications où j'ai pu vérifier les armoiries du cardinal Albornoz n'indiquent pas les couleurs. Mais le dessin est parfaitement conforme au blason corrigé du f. 1r, dans le *Paris.* 4162 A. *Cf. Illmi ac Rmi Aegidii Albornotii S. R. E. Card. Testamentum*, Bologne, 1533, *Frontispice* ; J. Gen. Sepulveda, *Historia de bello administrato in Italia per annos XV et confecto ab Illmo et Rmo Card. Aegidio Albornotio*, Bologne, 1555, *Frontispice*; *Statuta Collegii Hispanorum*, Bologne, 1558, *Frontispice*; Ciacconio (Alph.), *Vitae et res gestae Romanorum Pontificum et S. R. E. Card.*, t. II, Rome, 1677, col. 500. De même le sceau du Collège des Espagnols, fondé à Bologne par le cardinal Albornoz. Voy. *Bulletin de la Société archéologique et historique de la Charente*, 4e série, t. III, Angoulême, 1866, p. xxx-xxxi : « Dans la partie inférieure, on distingue les armoiries du cardinal, qui sont de..., à la bande de... ».

(2) Albornoz y levait des troupes. Le 22 avril 1363, il écrit de Césène à la commune de Castro Durante et lui ordonne de fournir un homme par feu, pour l'armée de Romagne. *Cf.* F. Filippini, *La seconda legazione del Card. Albornoz in Italia* (1368-1367), dans les *Studi storici*, t. XIII, 1904, p. 20-22 (*Doc.* 38).

(3) Le « Castrum Durantis » avait été fondé par Guillaume Durand, l'auteur d'un Pontifical et du *Rationale divinorum officiorum*, alors nonce de Martin IV en Romagne (Ughelli, *l. c.*). Le modèle du *Paris.* 4162 A n'aurait-il pas été envoyé ou donné à un ecclésiastique de Castro Durante par le fameux liturgiste? Il faut renoncer à cette conjecture, d'ailleurs trop gratuite. Durand mourut en 1296 et nous avons vu que le texte de l'*Ordinaire* renferme des additions faites à Rome en 1303.

Digitized by Google

de la liturgie papale, telle qu'on l'observait au Latran avant le départ de la Curie.

En dehors des grandes solennités stationales, qui se déployaient dans les diverses basiliques de Rome, le pape célébrait, dans sa chapelle privée, avec le concours de ses chapelains, des offices plus simples. L'*Ordinaire* servait de guide dans les deux cas. Destiné à régler les fonctions des chapelains, il indiquait notamment la composition des heures canoniques. Il renvoie parfois au Bréviaire (1). La « *capella* » se tenait dans l'oratoire de Saint-Nicolas, bâti par Callixte II, peu après le concordat de Worms (1122) (2), derrière l'abside du triclinium de Léon IV (3). Aussi la fête de saint Nicolas était-elle célébrée par les chapelains avec un éclat particulier : » *In festo beatissimi patris nostri Nicholai qualiter offitium sit celebrandum dicamus. Cumque nos habeamus vocabulum capelle nostre et credamus reliquias ipsius in altari esse reconditas, et maxime consecratio prephate capelle ipso die sic dicere aliquid de eius festivitate oportet. In vigilia ad vesperum...*

In sero cantamus solempnes vigilias cum tribus lectionibus et duobus responsoriis et in fine dicitur : Te decet laus, *cum oratione ipsius festivitatis more romano. Nichil vero de consecratione dicimus. Peractis itaque vigiliis solebat domnus Stephanus domini pape camerarius, qui postea fuit cardinalis sanctorum XII apostolorum* (4). *mittere omnibus nobis capellanis bonum electuarium et vinum et optimum et habundantiam... In mane vero ad missam dominus papa solitus est celebrare* » (f. 25v).

Ce passage méritait d'être cité parce qu'il nous renseigne, mieux qu'aucun autre texte, sur l'usage auquel avait été affectée la chapelle de Saint-Nicolas, célèbre d'autre part par sa riche décoration, si malheu-

(1) F. 72r » *In sancti Francisci, officium proprium ut est in breviario,... Oratio* Deus qui ecclesiam, *etc., sicut in breviario continetur* ». — La liturgie suivie par les chapelains se distinguait de celle des franciscains. *Cf.* f. 73v : « *In sancta Helisabeth, quere alibi officium. In capella domini papae celebratur prius de sancto Pontiano, sequenti vero die de sancta Helisabeth. Fratres vero Minores e converso primo de sancta Helisabeth celebrant, sequenti vero die de sancto Pontiano* ». Cette dernière note ne fut insérée qu'après 1235, date de la canonisation de sainte Élisabeth de Hongrie.

(2) *Liber pontificalis*, t. II, p. 323 et 325, note 22. *Cf.* p. 378-379 (Boson) : *Hic (Calixtus II) a fundamento construxit in palatio Lateranensi capellam sancti Nycolai ad assiduum Romanorum pontificum usum.* Voy. aussi Ph. Lauer, *Le Palais de Latran*, Paris, 1911, p. 162 et suiv.

(3) Voy. le plan de Contini, reproduit par M. Lauer, *op. cit.*, p. 310.

(4) Étienne de Ceccano, ancien abbé de Fossanova, créé cardinal par Innocent III en 1212, mort en 1227. *Cf.* Ciacconio, *op. cit.*, col. 30 ; Eubel, *Hierarchia cathol.*, t. I, 1898, p. 4.

Digitized by Google

reusement anéantie par Benoît XIII. Après l'éloignement de la Curie, l'oratoire tomba à l'abandon. Au milieu du XVI^e^ siècle, il était à demi ruiné (1). En 1570, Pie V le céda aux Pénitenciers (franciscains), qui le réparèrent et le rendirent au culte. Mais, en 1743, ils durent l'abandonner aux démolisseurs (2). Les regrets qu'ils en exprimèrent prouvent qu'on n'avait pas encore oublié la destination primitive du vénérable monument (3).

C'est donc dans cette chapelle que s'était élaborée la liturgie papale du XIII^e^ siècle, telle que nous pouvons la reconstituer d'après le *Missel* et l'*Ordinaire* dont se servaient les chapelains. Mais pourquoi, dans la seconde moitié du XIV^e^ siècle, le cardinal Albornoz éprouva-t-il le besoin de faire transcrire l'*Ordinaire* pour son usage particulier? Ce ne fut certainement pas par fantaisie d'archéologue, ni pour se procurer une description authentique des grandes fonctions papales. Ce qu'il désirait sans doute avoir, c'était avant tout un directoire autorisé pour la récitation des heures canoniques. Il serait intéressant de rechercher dans quelle mesure le vieux livre de la chapelle papale était en accord avec le type général des bréviaires qui se répandaient alors dans la chrétienté (4).

Michel ANDRIEU.

(1) G.-B. DE ROSSI, *Esame storico ed archeologico dell' imagine di Urbano II papa e delle altre antiche pitture nell' oratorio di S. Nicola*, dans la revue *Gli Studi in Italia*, 4^e^ année, 1881, vol. II, fasc. 1-2. Tirage à part, p. 24.

(2) *Ibid.*, p. 31.

(3) « ... sopra ogni cosa gli dispiaceva abbandonare e perdere quella loro Santa Capella, nella quale, secondo la commune tradizione, v' anno celebrato tanti Sommi Pontefici, e vi confermò la loro S. Regola Onorio terzo » (*Mémoires* du P. Pacifico di Romagnasco, cités par M. Ph. LAUER, *op. cit.*, p. 593).

(4) Je n'ai pu découvrir dans quelles circonstances l'*Ordinaire* exécuté pour Albornoz entra dans la bibliothèque de Colbert. Si, après la mort du cardinal (22 août 1367), il fut apporté en Avignon, lors du retour d'Urbain V et de la Curie (1370), il est fort possible qu'il se soit trouvé, en 1408, parmi les livres que l'antipape Benoît XIII fit transférer en son château de Peniscola. Une partie de cette collection, devenue après 1429 propriété du Collège de Foix, à Toulouse, fut acquise par Colbert en 1680 (L. DELISLE, *Le Cabinet des manuscrits*, t. I, p. 486 et suiv.). Lorsque les mss. arrivèrent à Paris (7 oct. 1680), on en rédigea un inventaire, dans lequel deux volumes sont appelés « *Ordinarium ecclesiae romanae* » (DELISLE, *o. l.*, p. 500-501, n. 14 et 47). C'est peut-être l'un des deux qui est aujourd'hui le *Parisin.* 4162 A.

Digitized by Google

CHRONIQUE D'ÉCRITURE SAINTE

La littérature apocryphe du Nouveau Testament.

Les travaux sur la littérature apocryphe du Nouveau Testament sont toujours à la mode. Jusqu'au XIX^e^ siècle, ce fut une branche peu étudiée de l'ancienne littérature chrétienne et les ouvrages de Néander, de Grabe, de Fabricius, de Jones, n'ont plus guère pour nous qu'un intérêt historique. Le *Codex apocryphus Novi Testamenti* de Thilo, I, Leipzig, 1832, inaugura un tout autre genre, car de nombreux manuscrits des évangiles apocryphes y sont collationnés et nous avons là les premiers éléments d'une édition critique. Cette œuvre, d'ailleurs inachevée, sera reprise par Tischendorf qui, lui, fut assez heureux pour la mener à terme (1). Entre temps, Migne, dans son *Dictionnaire des Apocryphes* (2), si recherché aujourd'hui, avait vulgarisé ces textes pour le public français. Mais, à partir du dernier tiers du XIX^e^ siècle, la question des apocryphes prend une tout autre ampleur. Ce sont tout d'abord de nouveaux documents, et très anciens, qui viennent compléter nos recueils : la double série de *Sentences* du Seigneur trouvée à Oxyrhynchos, les fragments de l'*Évangile de Pierre* et de l'*Apocalypse de Pierre* découverts à Ackmîm, sans compter plusieurs autres fragments d'évangiles difficiles à identifier. Ce sont ensuite de nouvelles versions de textes en partie connus qui sont mises au jour et qui corrigent plus d'une fois notre impression première. Tout le monde connaît, par exemple, les travaux de Schmidt, de Robinson et de Lacau sur les apocryphes coptes, ceux de Budge et de Basset sur les apocryphes éthiopiens, ceux de Vassiliev et de Bonwetsch sur les apocryphes vieux slaves, sans oublier ceux de Nau sur la littérature syriaque. Deux revues très estimées, l'*Oriens Christianus* et la *Revue de l'Orient chrétien*, se sont signalées tout spécialement dans ce genre de publications. De plus, en ce qui concerne les Actes apocryphes des Apôtres, la collation des manuscrits se poursuivit sur une vaste

(1) *Acta apostolorum apocrypha*, Leipzig, 1851; *Evangelia apocrypha*, 1852, 1876^2^; *Apocalypses apocryphae*, 1866.

(2) Paris, I, 1856; II, 1858.

Digitized by Google

échelle et l'œuvre de Lipsius-Bonnet (1) a renouvelé complètement le travail de Tischendorf. Il n'y a pas jusqu'aux brèves notices des Pères de l'Église et des écrivains ecclésiastiques de l'antiquité, relatives aux apocryphes, qui n'aient été revues avec le plus grand soin et les éditions d'Hilgenfeld, de Nestle, de Preuschen, ainsi que les travaux de Zahn, de von Harnack et de James, ont projeté plus d'une lumière nouvelle sur des questions agitées depuis longtemps : évangiles judéo-chrétiens, évangile de Marcion, etc.

Aussi bien, dès 1904, Hennecke pouvait publier avec le concours de seize collaborateurs ses *Neutestamentliche Apokryphen* et son *Handbuch zu den neut. Apocryphen*, ouvrages de vulgarisation sans doute, mais non moins utiles aux savants, puisqu'ils comprenaient, dans une traduction allemande, à peu près tous les principaux écrits de la littérature chrétienne primitive, avec introductions et commentaires. Depuis lors, il y eut encore, sur le terrain des apocryphes, soit de nouvelles découvertes, soit des travaux importants, comme ceux de Schmidtke et de Waitz, posant des problèmes anciens sous un jour nouveau. En France, en particulier, les ouvrages de Amann (2), de Vouaux (3), de Michel (4) et de Peeters (5), dans les collections : *Apocryphes du N. T.* et *Textes et documents*, remirent en honneur des études par trop négligées.

Et voici qu'aujourd'hui, malgré les difficultés de l'édition, paraissent en Angleterre et en Allemagne, sur la littérature apocryphe du N. T., deux ouvrages très importants destinés au grand public. D'une part, la seconde édition des *Neutestamentliche Apokryphen* de Hennecke, et, de l'autre, le manuel des apocryphes du N. T., de James, bien connu par ses travaux antérieurs. C'est là une excellente occasion de marquer les progrès accomplis jusqu'à ce jour dans ce genre d'études et de formuler, le cas échéant, les critiques nécessaires.

1. L'ouvrage de Hennecke (6) présente un remaniement complet de la première édition. Non seulement le directeur de cette collection a été obligé de faire appel à de nombreux collaborateurs nouveaux : Bauer, Duensing, von der Goltz, Gressmann, Kroll, Lietzmann, Pfister, Waitz, mais il a voulu renouveler profondément sa matière. L'intro-

(1) *Acta apostolorum apocrypha*, Leipzig, I, 1891 ; II, 1, 1898 ; II, 2, 1903.
(2) *Le Protévangile de Jacques*, Paris, 1910.
(3) *Les Actes de Paul*, Paris, 1913 ; *Les Actes de Pierre*, Paris, 1922.
(4) *Les Évangiles apocryphes*, I, Paris, 1911.
(5) *Les Évangiles apocryphes*, II, Paris, 1914.
(6) *Neutestamentliche Apokryphen*, 2e édit., Tubingue, 1924. In-8°, XII-32*-668 p.

Digitized by Google

duction générale est complètement changée, et, si l'étude des différents milieux dans lesquels ont paru les apocryphes a été heureusement approfondie, on pourra regretter la disparition du chapitre intitulé : Histoire de la critique des Apocryphes. D'ailleurs, l'auteur y renvoie et c'est même, il faut le dire dès le début, un des côtés les plus bizarres et les plus défectueux de cette seconde édition : elle suppose à chaque instant que l'on a déjà en mains la première.

L'éditeur s'en excuse, il est vrai, daus la préface : « des raisons pratiques » l'ont contraint de ne composer qu'un seul volume, et de dimension raisonnable. Aussi, en présence des nouveaux textes qu'il entendait publier et étant donné l'importance récente de certaines questions, il prit une résolution énergique : ne fournir que l'essentiel en fait d'appareil critique ou bibliographique et renvoyer sur ce point aux premières publications. Mais, chose plus grave et, à notre avis, beaucoup plus fâcheuse, il résolut de ne présenter, dans cette seconde édition, que des morceaux choisis de la littérature apocryphe. C'est ainsi qu'au lieu d'avoir la traduction complète des cinq principaux actes apocryphes des apôtres, nous n'en avons plus maintenant que des extraits. L'éditeur nous assure qu'ils ont été choisis avec soin et qu'ils doivent suffire pour juger de l'œuvre. Nous voulons bien le croire. Encore est-il que la littérature apocryphe des trois premiers siècles de l'ère chrétienne est trop peu considérable et trop peu connue pour qu'on lui fasse subir, dans un manuel de cette importance, de telles amputations.

Mais voilà. Malgré le titre de l'ouvrage, Hennecke n'entend pas se cantonner dans la littérature apocryphe. Il avertit le lecteur qu'il trouvera là une collection à peu près complète de toute la littérature chrétienne primitive en dehors du N. T. Il ajoute, il est vrai, qu'il n'a pas cru devoir faire entrer ici les exposés doctrinaux des chefs des écoles gnostiques, les actes des martyrs, les œuvres des apologistes et des écrivains de la grande Église. Que n'a-t-il également laissé de côté tous ces monuments littéraires de l'antiquité chrétienne qui n'ont aucun titre à figurer parmi les apocryphes du N. T., comme les lettres de saint Ignace et de saint Polycarpe, les sentences et les interprétations des presbytres de saint Irénée, les prières et les hymnes liturgiques, la lettre à Diognète, etc... A donner franchement notre avis nous écarterions volontiers d'un manuel des apocryphes néotestamentaires tous les écrits que l'on est convenu aujourd'hui de grouper parmi les ouvrages des Pères apostoliques ou des Pères apologistes. Ils ont été édités, traduits et commentés très soigneusement dans des collections spéciales ; ce n'est pas dans une publication comme celle de Hennecke que l'on viendra chercher un supplément d'information.

Digitized by Google

Ces réserves faites, il convient de souligner toute la richesse du manuel en question. Il se divise en quatre parties, sans compter un appendice : « Les sentences de Sextus » : 1) Les données extrabibliques sur Jésus; 2) Les données extrabibliques sur les apôtres; 3) Les apocalypses apocryphes et les écrits apparentés; 4) Enfin, sous ce titre curieux : « Les voix de l'Église », sont groupés les Pères apostoliques, certains écrits disciplinaires (la Didascalie syriaque, la Constitution apostolique égyptienne, les Canons d'Hippolyte), quelques textes liturgiques et un écrit apologétique. Chaque partie est précédée d'une introduction spéciale et se subdivise en plusieurs chapitres sans oublier les *Excursus*.

Notons, en passant, un léger abus à propos de ces *Excursus*. Pourquoi ne pas les fondre dans l'introduction, alors qu'il est parfois si facile de le faire? C'est bien le cas, semble-t-il, pour ceux qui sont intitulés : le caractère de Jésus d'après les apocryphes, les parents de Jésus dans les écrits apocryphes. Cela tient sans doute à ce fait que l'on a demandé ces diverses études à des spécialistes. Toute médaille a son revers et ce culte du spécialiste fait souvent perdre à notre ouvrage une harmonie désirable. D'ailleurs, nous trouvons dans la troisième partie un *excursus* de Weinel sur « Le développement des idées eschatologiques » que le même Weinel n'a pas cru, et probablement à tort, devoir fondre dans son introduction très intéressante : « Prophétie et apocalyptique ».

Dans la première partie, on étudie successivement l'Évangile des Nazaréens, les Agrapha, l'Évangile des Ebionites, l'Évangile des Hébreux, l'Évangile des Égyptiens, l'Évangile de Pierre, des fragments d'évangiles gnostiques, l'Évangile de Marcion, le Diatessaron de Tatien, la Lettre de Pilate à Claude, le Protévangile de Jacques, l'Évangile de l'enfance et deux courtes légendes gnostiques puisées chez saint Hippolyte et dans la Pistis Sophia. Les Actes de Pilate et la Légende d'Abgar, contenus dans la première édition, sont malheureusement supprimés ici. — Dans la seconde partie, en dehors des cinq principaux actes apocryphes des apôtres (Jean, Paul, Pierre, André, Thomas), nous trouvons des observations sur les Traditions de Mathias, la Prédication de Pierre, la célèbre *Epistola apostolorum* récemment éditée par Schmidt, la Lettre aux Laodicéens et des extraits des romans pseudo-clémentins. — Enfin, dans la troisième partie, on rencontre des articles spéciaux sur l'Ascension d'Isaïe, l'Apocalypse de Pierre, « des extraits de livres inconnus faisant écho à la prophétie de l'A. T. », le V^e^ Livre d'Esdras, le VI^e^ Livre d'Esdras, les parties chrétiennes des Livres sybillins, le Livre d'Elchasaï, les Sentences de Montan et de ses prophétesses, des fragments gnostiques de formules

Digitized by Google

liturgiques et de poésies diverses, de larges extraits des Odes de Salomon.

Nous avons déjà donné le contenu de la quatrième partie et l'on peut juger par là de l'abondance des matières traitées ainsi que de l'intérêt particulier de certaines pièces. Si l'on ajoute que chacun des 48 articles dont se compose l'ouvrage (la première édition en comprenait seulement 27) renferme lui-même une brève orientation sur l'importance, l'origine, le contenu du document, — les données bibliographiques les plus récentes sur le sujet, — et — une traduction qui souvent peut passer pour un modèle, le lecteur sera suffisamment averti de la richesse spéciale de cette nouvelle collection de Hennecke. Et cela nous met d'autant plus à l'aise pour formuler quelques critiques sur certains points plus particuliers.

Nous ne ferons pas à l'auteur le reproche d'avoir mélangé Apocryphes de l'Ancien et du Nouveau Testament, en étudiant dans son ouvrage des documents tels que l'Ascension d'Isaïe, les Odes de Salomon ou le VI^e^ Livre d'Esdras. L'ancienne distinction entre les apocryphes des deux Testaments, qui était surtout fondée sur le nom du personnage censé l'auteur du livre, a pu rendre des services en un temps où il était difficile de distinguer les parties juives et les éléments chrétiens de certaines compilations comme l'Ascension d'Isaïe ou les Oracles sybillins. Mais aujourd'hui les critiques se sont mis à peu près d'accord sur les grandes lignes de cette nouvelle distribution et il y a beaucoup plus d'avantages que d'inconvénients à rassembler, comme le fait Hennecke dans son manuel, tous les livres ou fragments de livres apocryphes qui paraissent d'inspiration chrétienne.

Nous ne chercherons pas non plus chicane à l'auteur en constatant l'insuffisance de certaines données bibliographiques. Il n'a voulu donner que l'essentiel et il a certainement atteint son but. Nous avons même constaté avec plaisir que les travaux des critiques français n'étaient pas complètement passés sous silence. Et sans doute il faut aller rechercher l'indication relative aux ouvrages d'Amann sur le Protévangile de Jacques (1910), de Vouaux sur les Actes de Paul (1913), dans les *Addenda et Corrigenda*. Mais c'est le cas de dire : mieux vaut tard que jamais.

En revanche nous avouerons très nettement ne pas comprendre pourquoi, dans la délimitation de la matière en question, l'époque d'Origène a été choisie comme limite extrême de temps. Harnack a vu beaucoup plus juste dans son *Histoire de l'ancienne littérature chrétienne*, en se décidant pour l'époque d'Eusèbe. A noter que ce n'est pas l'abondance de la littérature apocryphe parue entre Origène et Eusèbe qui a pu faire reculer l'éditeur. On ne voit réellement pas les

Digitized by Google

raisons de son choix. Au contraire, en reculant jusqu'au début du IVe siècle la limite fixée pour l'admission des apocryphes, il justifiait beaucoup mieux l'introduction de certains textes comme les romans pseudo-clémentins, il ouvrait la porte à un petit nombre de compositions d'un sérieux intérêt et dont le noyau doit être assez ancien, comme certaines parties gnostiques de l'Évangile de Barthélemy, et, en même temps, il séparait avec avantage deux sections de la littérature apocryphe qui portent des empreintes très différentes.

Voyons maintenant quelques points de détail. Au sujet des *Agrapha*, Hennecke a raison de dire qu'il faut opérer un choix dans l'ensemble des matériaux rassemblés par Resch et qu'il convient d'être très prudent dans l'estimation que l'on porte sur leur valeur historique. Mais, à notre avis, pour traiter même brièvement la question, il ne suffit pas de citer un petit nombre d'agrapha et d'affirmer que leur valeur dépend du jugement individuel des critiques. Nous aurions aimé que l'on indiquât d'un trait le fort et le faible de chaque sentence ou du moins qu'on les ait réparties en différentes classes qui laissent entrevoir le degré de confiance que l'on doit leur attribuer. Cela demande, il est vrai, une étude minutieuse, et ici, comme parfois dans d'autres chapitres, on a un peu trop l'impression d'un travail rapide. Ainsi, au sujet du fameux agraphon : *Que ton Saint-Esprit vienne sur nous et nous purifie*, on renvoie à Grégoire de Nysse et à Maxime. C'est un peu vague comme référence et il faut avouer que cette curieuse transformation de la seconde demande du *Pater* exigeait peut-être quelque chose de plus.

De même, Stülcken qui a refait son introduction à l'Évangile de Pierre l'a diminuée de moitié. Une seule page ! C'est vraiment peu pour un écrit de cette importance. Si encore l'essentiel était dit ! Mais, sauf erreur, nous n'avons rien lu sur les tendances antijuives de l'auteur de l'apocryphe, ni sur l'intérêt plutôt bizarre qu'il porte à la Chronologie de la Passion. On signale ses tendances au docétisme et on oublie d'indiquer au moins la référence aux passages qui les manifestent. Nous reconnaissons volontiers que les conclusions sur l'origine du livre, sa date, ses rapports avec les évangiles canoniques, sa diffusion dans l'antiquité chrétienne, sont marquées au coin d'une sage critique. Mais là aussi nous aurions aimé quelques preuves à l'appui de certaines affirmations encore aujourd'hui discutées.

La question importante des évangiles judéo-chrétiens a été confiée à Waitz, célèbre par ses travaux sur les romans pseudo-clémentins. Son examen des témoignages traditionnels le conduit à formuler une hypothèse nouvelle : il a existé trois évangiles judéo-chrétiens et chacun d'eux a été appelé Évangile des Hébreux par un ou plusieurs écrivains

Digitized by Google

ecclésiastiques. C'est le cas tout d'abord de l'Évangile des Nazaréens (NE) qui devait ressembler assez exactement à notre premier évangile canonique pour le contenu, le volume et l'ordre des matières. Papias et saint Ignace l'ont connu dans la forme grecque; Hégésippe, Eusèbe, Apollinaire, saint Jérôme, en hébreu ou en araméen. C'est aussi le fait de l'Évangile des Ébionites (EE), appelé encore l'Évangile des Douze Apôtres (DE) : cet ouvrage, écrit en grec, a circulé dans les cercles judéo-chrétiens nettement hérétiques. Enfin, et c'est là la nouveauté de Waitz (1), il aurait existé un Évangile des Hébreux (HE), proprement dit, celui que mentionnent Clément d'Alexandrie et Origène, tellement différent de notre Matthieu canonique qu'il doit être considéré comme une œuvre indépendante.

Il nous paraît certain que le titre Évangile des Hébreux a été appliqué à des œuvres très diverses. Trop longtemps on n'a vu dans ces quatre évangiles judéo-chrétiens : Évangile des Nazaréens, Évangile des Hébreux, Évangile des Ébionites, Évangile des Douze, qu'un seul et même écrit. Hilgenfeld, le premier, en a très nettement détaché l'Évangile des Ebionites cité par saint Épiphane. Plus tard on est allé un peu plus avant en distinguant, avec Zahn et Harnack, deux groupes : NE = HE et EE = DE. Mais l'on s'est reposé avec trop de confiance sur cette distinction et le travail de Schmidtke (2), malgré certains points faibles, a bouleversé des positions qui paraissaient acquises. Sa classification en trois groupes (NE, HE = EE, DE) est, en effet, reprise en partie par Waitz (NE, HE, EE = DE) et il sera peut-être difficile d'accepter désormais une identification complète entre l'Évangile des Hébreux et celui des Nazaréens.

Toutefois nous serions loin d'être toujours d'accord avec Waitz, lorsqu'il attribue tel ou tel texte à l'un ou l'autre groupe. Pourquoi, par exemple, ne pas rapporter à l'Évangile des Nazaréens l'histoire de l'apparition du Seigneur à saint Jacques, l'évêque des judéo-chrétiens de Palestine? C'est là une des manifestations les plus claires de l'esprit judéo-chrétien. En sens inverse, comment attribuer à l'Évangile des Nazaréens, où Jésus, semble-t-il, n'est jamais désigné comme le « Sauveur », le fragment d'évangile n° 840 des papyrus d'Oxyrhynchos, qui renferme une discussion « du Sauveur » avec les pharisiens sur la pureté rituelle ? Il y a ainsi chez Waitz plusieurs attributions qui peuvent prêter flanc à la critique. Toute la seconde série des Sentences

(1) Nouveauté relative toutefois. Il nous semble que cette hypothèse a été proposée incidemment par Bartlet, *Contemp. Rev.*, 1905, p. 116 sqq.

(2) *Neue Fragmente und Untersuchungen zu den judenchristlichen Evangelien*, Leipzig, 1911 (TU, XXXVII, 1).

Digitized by Google

du Seigneur, tirées du papyrus d'Oxyrhynchos n° 654, est rapportée à l'Évangile des Hébreux, parce que la première de ces Sentences devait se trouver dans cet Évangile au témoignage de Clément d'Alexandrie (*Strom.*, V, 14, 96). Or il y a grande chance pour que tous ces *logoi* d'Oxyrhynchos appartiennent à des évangiles différents et c'est d'ailleurs ce que semble admettre Hennecke lui-même dans son introduction aux Agrapha. Signalons encore, comme une exagération de Waitz, les 61 fragments attribués par lui à l'Évangile des Ébionites. Il faut bien dire que sur ce nombre 54 sont accompagnés d'un point d'interrogation. On reconnaît là facilement la thèse que l'auteur a proposée, il y a quelques années, sur l'Évangile des Ébionites dont on retrouverait de nombreuses citations dans les Homélies et les Recognitions clémentines. Cette conjecture n'avait pas eu de succès auprès des critiques, et, vraiment, certaines preuves que Waitz a de nouveau présentées n'auraient pas dû réapparaître. C'est ainsi que la façon dont les apôtres introduisent, dans les romans pseudo-clémentins, quelques paroles du Sauveur : *Il nous dit*, *Il nous apprend*, ne prouve pas du tout que ces sentences soient extraites d'un Évangile des Douze. On retrouve ces mêmes formules dans l'Évangile de Pierre (versets, 26, 27, 59), dans la Didascalie syriaque, dans de nombreux fragments coptes d'évangiles apocryphes, et cette manière de parler est très naturelle sur les lèvres d'un seul apôtre.

Cet esprit de système, que l'on rencontre parfois sous les plumes les plus compétentes, a joué également un mauvais tour à Ficker, chargé des Actes de Pierre dans la même collection. L'auteur s'entête à rejeter de ces actes apocryphes le fragment copte concernant la fille de saint Pierre et par voie de conséquence l'histoire de la fille du jardinier. Or Vouaux (1) a montré tout au long que si les arguments, déjà présentés par Ficker dans la première édition, avaient quelque portée dans l'état actuel des Actes de Verceil, ils ne valaient plus rien contre le texte primitif, tel qu'il est permis de le reconstituer après les travaux de Schmidt.

En somme la seconde édition des *Neutestamentliche Apokryphen* de Hennecke présente un mélange de grandes qualités et de petits défauts, ces derniers peut-être inhérents à ce fait que l'éditeur s'est cru obligé de faire appel à un grand nombre de collaborateurs. Nous avons ainsi des études très fouillées, comme celle de Waitz sur le livre d'Elchasaï, comme celle de Weinel sur l'Apocalypse de Pierre et, en même temps, des vues par trop systématiques, lorsque l'auteur a déjà ses positions arrêtées sur certains sujets. Hennecke a tâché de mettre

(1) *Les Actes de Pierre*, Paris, 1922, p. 35-41.

Digitized by Google

le plus d'harmonie possible entre ces travaux d'inspiration parfois un peu différente et, dans l'ensemble, il a suffisamment réussi. Son œuvre est de valeur et le public qui s'intéresse à la littérature chrétienne primitive y trouvera une base sérieuse pour des études particulières.

2. Dans le compte-rendu de l'ouvrage d'Hennecke que James a donné tout récemment (1), le critique anglais n'a pas manqué de faire ressortir les points faibles de la publication allemande. En même temps il annonçait l'apparition d'un manuel similaire dû à ses propres soins (2) et il espérait être approuvé du lecteur dans le choix et la disposition qu'il avait adoptés pour ses matériaux.

Il est certain que l'on ne peut faire à l'ouvrage de James les mêmes critiques qu'à celui de Hennecke. Et tout d'abord nous n'avons plus là des morceaux choisis, de simples extraits. Tous les écrits importants de la littérature apocryphe sont donnés en entier dans la traduction anglaise. Exception est faite, et à juste titre, pour les remaniements tardifs d'écrits plus anciens (Évangile du pseudo-Matthieu, Evangile arabe de l'enfance, Histoire de Joseph le Charpentier) ou pour certaines légendes postérieures d'un intérêt plutôt médiocre (Le livre du Coq, La mort de Pilate, Les funérailles de la Vierge). Toutefois les passages qui sont cités suffisent pour nous donner une juste idée de l'ensemble.

D'autre part, James s'en tient résolument à la publication de la seule littérature apocryphe. Il ne faut chercher, par exemple, dans son manuel, aucun des écrits des Pères apostoliques ou des Pères apologistes, alors même qu'ils seraient pseudépigraphes, comme la Lettre de Barnabé. Il rejette de même, et selon nous avec raison, en dehors du cadre de son étude, tout le groupe des écrits apocryphes relatifs à la discipline et à la liturgie, comme la Didaché, la Didascalie syriaque, les Constitutions apostoliques, la Constitution apostolique égyptienne, le Testament de N. S., etc... C'est une littérature d'un genre trop particulier. Il laisse également à bon droit de côté les livres gnostiques, comme la Pistis Sophia et les deux livres de Jeû. Il ne parle pas non plus des romans pseudo-clémentins. Il n'étudie, à proprement parler, que la littérature apocryphe mise sur le compte de Jésus ou des apôtres, et encore seulement lorsqu'elle veut imiter le genre littéraire des écrits canoniques du Nouveau Testament.

Il ne faudrait pas croire pour autant que nous avons à faire à des

(1) Cf. *Journal of Theological Studies*, t. XXV, n° 98, p. 184-189.
(2) *The Apocryphal New Testament*, xxx-584 p., Oxford, 1924.

Digitized by Google

œuvres d'un intérêt très limité. James, dans le choix de ses matériaux, ne s'arrête pas à l'époque d'Origène. Il va jusqu'au IVe siècle et même au-delà. Il nous présente ainsi, en se cantonnant dans l'étude exclusive des apocryphes, un matériel beaucoup plus riche que celui d'Hennecke. En écartant sans hésiter tous les écrits qui ne sont pas à cataloguer réellement comme apocryphes, il a pu réunir dans son manuel, sans l'encombrer, un très grand nombre de pièces dont quelques-unes sont fort curieuses.

Nous signalerons surtout ici celles dont le texte ou les fragments connus sont traduits en entier et l'on pourra juger par là du vaste contenu de cet ouvrage. — 1. Fragments d'évangiles primitifs (Évangiles des Hébreux, des Ébionites, des Égyptiens, de Philippe, de Mathias, de Pierre, de Thomas). — 2. Livres hérétiques perdus et listes d'ouvrages apocryphes contenus dans le Décret de Gélase, la Stichométrie de Nicéphore et la Synopse du Pseudo-Athanase. — 3. Fragments d'évangiles récemment découverts : a) en grec : le fragment du Fayoum, les sentences d'Oxyrhynchos, deux fragments d'évangiles non identifiés ; b) en copte : le papyrus de Strasbourg et les deux fragments d'évangiles retrouvés avec la Pistis Sophia et avec les Actes de Paul. — 4. Les Agrapha : a) ceux qui se trouvent dans les manuscrits des évangiles; b) ceux qui nous ont été conservés dans les citations des Pères. — 5. Les évangiles de l'enfance : le Protévangile de Jacques, l'Évangile de Thomas dans ses deux recensions grecque et latine, sans compter de nombreux extraits d'autres évangiles tardifs. — 6. Les évangiles de la passion tout particulièrement développés. On y trouve, en effet, l'Évangile de Pierre, l'Évangile de Nicodème ou Actes de Pilate dont la seconde partie, la Descente du Christ aux enfers, est donnée en trois recensions, la Lettre de Pilate à Claude ainsi que plusieurs autres documents concernant Pilate, l'Évangile de Barthélemy, le Livre de Jean l'Évangéliste, sans compter de nombreux morceaux choisis de l'Assomption de la Vierge. — 7. Cette section, qui comprend les Actes apocryphes des apôtres, est une des plus importantes. L'auteur nous donne ici non seulement la traduction intégrale des cinq principaux Actes apocryphes des apôtres (Jean, Paul, Pierre, André, Thomas), mais encore de larges extraits d'Actes secondaires, comme ceux de Philippe, d'André et de Mathias, de Pierre et d'André, de Matthieu et de l'Histoire apostolique du Pseudo-Abdias. — 8. La partie relative aux épîtres apocryphes renferme, dans une traduction complète, les Lettres du Christ et d'Abgar, la Lettre de Lentulus, l'Épître aux Laodicéens, la correspondance de Paul et de Sénèque, enfin l'*Epistola apostolorum* précédée du Testament de Notre-Seigneur en Galilée d'après le texte éthiopien de

Digitized by Google

Guerrier. — 9. La dernière section traite des apocalypses apocryphes. Nous avons là l'Apocalypse de Pierre, celle de Paul, celle de Thomas et des fragments des Apocalypses de la Vierge et de saint Etienne.

Ajoutons qu'une courte notice, mentionnant le caractère doctrinal, l'époque de composition, les données principales de critique textuelle et la bibliographie récente de tous ces ouvrages, est placée en tête de chacun d'eux, qu'une préface générale explique le sens et l'usage du mot apocryphe ainsi que l'intérêt actuel de ces sortes d'écrits, et que le manuel se termine par de nombreuses tables qui en rendent le maniement très facile. Il n'en faut pas davantage pour que le lecteur se rende compte de la richesse et de la valeur très particulières de la publication de James.

Mais il y a bien quelques ombres au tableau sur lesquelles le critique ne peut passer silence. Nous reprochions timidement tout à l'heure au manuel d'Hennecke de manquer parfois d'unité : on ne fait pas appel à de nombreux collaborateurs spécialisés dans tel ou tel genre d'études pour leur imposer des conclusions. Cette unité de tendances se retrouve au contraire aisément dans l'ouvrage de James, mais, hélas ! non sans quelque atteinte portée à la valeur de certaines notices. Pour le dire tout net, si plusieurs des études qui précèdent la traduction de chacun des livres apocryphes nous ont paru très soignées et comme un excellent résumé des travaux antérieurs (nous visons ici surtout les Actes apocryphes des Apôtres et l'Apocalypse de Pierre), d'autres notices, à la vérité plutôt rares, ne semblent pas marquées au coin d'un travail personnel approfondi. Serait-il vrai qu'un seul et même auteur ne peut pas embrasser dans ses détails l'étude des apocryphes ? C'est possible. Dans tous les cas, voici quelques points du manuel de James qui semblent justifier nos appréhensions.

Un premier exemple : la notice sur l'Évangile des Hébreux ou des Nazaréens. L'auteur s'en tient à une position déjà ébranlée. Ce serait un évangile composé en hébreu ou en araméen, utilisé par une secte judéo-chrétienne, les Nazaréens, et ressemblant assez à notre premier évangile canonique pour en avoir été regardé parfois comme l'original. Tout cela est bien. Mais comment admettre alors, dans cette hypothèse, que des fragments comme les passages cités par Clément d'Alexandrie et par Eusèbe ou encore les Sentences d'Oxyrhynchos puissent avoir fait partie de cet évangile apocryphe? Il y a là des morceaux qui font un étrange contraste avec notre évangile de saint Matthieu et qui auraient suffi, alors même qu'ils auraient été seuls, pour qu'on ne pût les confondre avec l'original de l'évangile canonique. James ne signale même pas la difficulté. Une courte notice d'environ une

Digitized by Google

demi-page lui suffit sur cet évangile. Aussi n'avons-nous aucune conclusion sur les traits caractéristiques de cet apocryphe, son utilisation très probable des évangiles canoniques, la date approximative de son apparition. James nous semble avoir travaillé ici beaucoup trop vite. Il parle bien en passant de Schmidtke, mais son ouvrage très important pour l'étude des évangiles judéo-chrétiens n'est cité nulle part. Il nous avertit qu'il suit le P. Lagrange (1) pour la disposition des nombreux fragments qui nous restent de l'Évangile des Hébreux. Il le suit toutefois si bien qu'il recopie les fautes d'impression qui avaient échappé à son modèle : page 2, lire *Stromates*, II, 9, 45, au lieu de I, 9, 45. Pour que ces notices courtes soient substantielles, elles demandent un long travail préparatoire, qui, dans la circonstance, n'a pu sans doute être toujours fourni. On comprend que James n'ait pas sur l'Évangile des Hébreux d'opinion particulière, encore est-il que nous aurions aimé connaître en résumé la position actuelle des critiques vis-à-vis de cet évangile.

Un mot maintenant sur l'évangile de Pierre. On aura peut-être remarqué dans l'analyse donnée plus haut que James a séparé pour cet apocryphe les témoignages traditionnels (p. 13) et le texte conservé dans le fragment d'Achmîm (p. 90-94). Nous avouons n'avoir pas compris la raison d'être de cette disposition. Le fait que le seul fragment qui nous reste de l'évangile de Pierre soit relatif à la Passion et à la Résurrection de Jésus n'est pas un motif suffisant pour le considérer comme un évangile complémentaire, à la manière de l'évangile de Nicodème. Au contraire, sa façon sobre et concise de raconter les faits le rapproche tout naturellement des évangiles apocryphes plus anciens. Nous n'avons pas compris davantage le bien-fondé de l'hypothèse, émise il y a déjà quelque temps par James et reprise ici, d'après laquelle l'Apocalypse de Pierre, telle que nous l'avons dans le fragment d'Achmîm, aurait fait partie primitivement de l'Évangile de Pierre. Il est certain que Clément d'Alexandrie ne les confondait pas. Et comme James ne nous dit pas sur quoi il base sa conjecture, nous ne voyons pas pour notre part les raisons qui pourraient l'appuyer. Encore ici l'auteur paraît avoir été un peu pressé et c'est peut-être pour cela qu'il a omis les témoignages de saint Jérôme et du décret de Gélase relatifs à l'Évangile de Pierre.

Toutefois si le manuel de James n'est pas à louer de tout point, si en particulier les introductions spéciales à chaque apocryphe nous ont semblé inférieures comme netteté et précision à celles du manuel d'Hennecke, il reste que nous avons là une traduction excellente de

(1) *Revue biblique*, avril et juillet 1922.

Digitized by Google

toutes les principales Écritures apocryphes et le monde savant aussi bien que le grand public tiendra à la consulter.

3. Voici maintenant un travail plus particulier sur ce genre de littérature. Dans un petit volume (1), M. G. Evelyn White nous présente une mise au point très soignée des travaux critiques sur les *Paroles de Jésus*, exhumées à Behnesa, l'ancienne Oxyrhynchos. L'introduction surtout est un résumé très net de la position prise par les divers commentateurs de cette collection de sentences, non sans addition toutefois de vues originales. L'auteur décrit tout d'abord en détail les papyrus provenant des deux découvertes de 1897 et de 1903 et il montre pourquoi les deux fragments pourraient bien être deux copies d'un même document, le fragment n° 654 (1903) constituant le début de la collection et le fragment n° 1 (1897) n'en étant qu'une partie subséquente. La chose est peut-être moins claire qu'il ne le semble à M. White, car la parole VIII (Logion III), qui ne peut se placer après la résurrection, a des chances de ne pas appartenir à un ensemble de discours qui se donnent comme adressés aux dix et à Thomas par Jésus ressuscité.

L'étude qui suit sur les rapports de ce recueil de sentences avec les évangiles canoniques et les écrits apocryphes tels que les évangiles de Thomas, des Égyptiens et des Hébreux, est particulièrement bien conduite. Aucune trace certaine de l'évangile de Marc, mais au contraire des vestiges non équivoques d'une dépendance littéraire vis-à-vis de Matthieu et de Luc, sans compter une influence superficielle du quatrième évangile. Grande ressemblance enfin avec les citations que nous connaissons de l'évangile des Hébreux, si bien que l'auteur n'hésite pas à voir dans les sentences de Behnesa des extraits de ce dernier évangile. Il y a peut-être quelque témérité à croire que le collectionneur se soit interdit de puiser ailleurs, et, comme on ne trouve entre ces paroles détachées aucun lien qui puisse évidemment les rapporter au même ouvrage, nous ne serions pas étonnés si d'autres évangiles apocryphes ou d'autres éléments traditionnels étaient ici mis en œuvre. Date de la collection : milieu du second siècle.

Quant au commentaire très bref et suffisamment complet à la fois, il peut passer pour un modèle du genre. Toutes les principales hypothèses pour la reconstitution du texte, et Dieu sait si elles sont nombreuses ! ont été relevées par l'auteur. La traduction est claire, tout en étant très littérale. De rares fautes d'impression : p. LXIII, l. 25, au

(1) *The Sayings of Jesus from Oxyrhynchus*, Cambridge, University Press. In-8, LXXVI-48 p.

Digitized by Google

lieu de (Logion IV) lire (Logion V). En somme, travail sérieux qui sera le manuel classique sur la question.

4. On est, au contraire, quelque peu désarmé pour faire la critique d'un ouvrage d'exégèse qui a tout l'appareil extérieur d'un ouvrage de science : citations, notes, références, lorsque l'auteur vous prévient dès le début par ces simples mots : *ce travail n'a aucune prétention scientifique*. C'est ce que nous lisons dans l'avertissement au lecteur de l'étude de M. Besson (1). Après une introduction comprenant quelques notes sur le problème des Agrapha et les Évangiles apocryphes, le sujet est divisé en 7 parties : — 1. Agrapha conservés dans le Canon du N. T.; — 2. Agrapha provenant de manuscrits du N. T.; — 3. Agrapha conservés dans les évangiles apocryphes ; — 4. Agrapha conservés dans les actes apocryphes des apôtres ; — 5. Agrapha provenant du Talmud ; — 6. Agrapha conservés dans les écrits des Pères ; — 7. Agrapha patristiques secondaires. Encore que l'ordre suivi nous paraisse sujet à critique et que, d'autre part, il soit curieux de voir ranger les Logoi d'Oxyrhynque sous le n° 2 : Agrapha provenant de manuscrits du N. T., nous ne voulons pas nous arrêter à ces vétilles et nous en venons directement à de plus graves reproches.

1° Il manque, au début de l'ouvrage, une définition de l'agraphon. L'auteur nous dit bien en passant ce qu'il laisse de côté et ce qu'il accepte, mais sa pensée est loin d'être précise. Ainsi il rejette la variante de *Lc*, XI, 2 dans 162 et 700 : *Que ton Saint Esprit vienne sur nous et nous purifie*, sous prétexte que c'est une variante de paroles évangéliques, et cependant il accepte, par exemple, le Logion 5 de Behnesa (1897) : *Le prophète n'est pas bien reçu dans sa patrie et le médecin n'opère pas de guérison sur ceux qui le connaissent*, logion qui n'est évidemment lui-même qu'une variante de paroles évangéliques. Ainsi donc, dès le début, on ne voit pas bien où l'on va.

2° L'auteur a sans doute voulu tenir un record en trouvant 68 agrapha authentiques. Alors que la grande majorité de ces morceaux apparaît nettement comme des déformations, plus ou moins tendancieuses de passages de l'Évangile, on attend au moins un bout de preuve en faveur de leur authenticité. Mais M. Besson a soin de nous prévenir que, dans une étude de ce genre, le facteur subjectif joue un rôle très important et c'est pourquoi il ne nous donne aucune raison de son choix, aucun commentaire qui pourrait nous montrer la valeur, au point de vue historique, des citations qu'il fait. Le lecteur doit avoir

(1) *Logia Agrapha*, Bihorel-lez-Rouen, 1923 (Bibliothèque des amitiés spirituelles, n° 23). In-8, 184 p.

Digitized by Google

confiance, mais s'il est tant soit peu averti, il trouvera qu'on lui en demande vraiment trop.

Ajoutons en terminant que l'ouvrage se présente très bien : beau papier, beaucoup de jour dans le texte, clarté dans la disposition et souhaitons que se réalisent les paroles finales de l'avertissement : *Le sentiment de piété qui a inspiré et dirigé ces recherches fera excuser leurs nombreuses lacunes.*

5. Il ne faut pas confondre l'évangile gnostique de Thomas avec le texte publié récemment par Will Hayes (1). L'auteur nous présente tout simplement un évangile à l'usage des incrédules. C'est le texte de nos évangiles canoniques, mais mutilé, arrangé et disposé artificiellement. Nous avons cherché en vain pourquoi tel passage de l'Écriture avait été choisi, tel autre éliminé et nous n'avons pas compris davantage sur quoi repose la nouvelle division en chapitres et en versets. Il est vrai que M. Will Hayes a eu soin de mettre en tête de l'introduction cette sentence stupéfiante : « *Il est nécessaire de ne pas être chrétien pour comprendre la beauté de la vie du Christ* ».

6. Le travail du Dr Joseph Keulers (2), qui a valu à son auteur le grade de docteur, intéresse un apocryphe de l'A. T. Il se présente à nous comme une étude très fouillée de l'enseignement théologique et du problème eschatologique en particulier, renfermés dans l'Apocalypse d'Esdras, l'un des plus intéressants parmi les apocryphes juifs qui nous ont été conservés. Après une courte introduction (p. 1-10) sur les idées religieuses courantes dans les juiveries après la catastrophe de l'an 70, l'auteur, dans une première partie (p. 11-55), traite brièvement les questions générales intéressant notre apocryphe. A noter tout spécialement le sérieux exposé qu'il présente au sujet de l'unité de l'ouvrage, et cela contre Kabisch, de Faye, Charles et Box. Le Dr Keulers reprend les arguments de Gunkel, de Vaganay et du P. Lagrange, en s'efforçant de les mettre mieux en relief et il en ajoute même quelques-uns nouveaux. On peut donc espérer en avoir fini avec l'hypothèse des sources, telle qu'elle a été présentée par certains critiques, car il paraît de plus en plus évident que le IVe livre d'Esdras n'est pas une simple compilation.

Dans la seconde partie de son travail (p. 58-193), qui constitue le point central de toute étude, Keulers montre avec beaucoup de clarté

(1) *The Gospel according to Thomas*, Londres, 1923.

(2) *Die Eschatologische Lehre der Vierten Esrabuches*, Herder, Fribourg, 1922 (*Biblische Studien*, B. XX, H. 2-3).

Digitized by Google

comment le pseudo-Esdras a su amalgamer les rêves anciens de domination nationale avec ses propres aspirations transcendantes. La solution proposée par le Voyant répond à la fois aux vues traditionnelles consignées dans les apocalypses antérieures et aux tendances moins matérialistes qui lui sont particulières. Il y aura un « Règne » intermédiaire entre notre monde actuel et l'éon futur. Le Messie envoyé de Dieu viendra tout d'abord pour accomplir les promesses faites à la nation et reconstituer un peuple glorieux. Mais Dieu viendra lui-même plus tard juger tous les hommes et rendre à chacun selon ses œuvres. Et certes cette façon de résoudre le problème eschatologique ne va pas, de la part du pseudo-prophète, sans certaines indécisions qui tournent parfois à l'angoisse. Mais c'est précisément ce pessimisme, ignorant la réponse chrétienne à la question de la destinée, qui éveille encore aujourd'hui chez le lecteur intérêt et compassion. Keulers a bien su mettre en lumière cette vue d'ensemble et il l'a d'ailleurs confirmée par une explication très soignée des sept visions de notre apocalypse.

S'il fallait formuler quelques critiques, nous regretterions que l'examen du texte de certains passages n'ait pas été poussé très loin. Nous avons été étonnés de ne pas voir citée dans la bibliographie la meilleure édition textuelle du pseudo-Esdras (1) et le fait que Keulers s'appuie seulement sur la traduction de Gunkel pourrait autoriser parfois quelque défiance sur les points de détail. Il est à croire cependant que les recherches philologiques ultérieures, en particulier celle que nous attendons de Mgr Léon Gry, le savant recteur de la Faculté catholique d'Angers, ne viendront pas changer les données générales du problème que le Dr Keulers a brillamment exposées.

E. JACQUIER.

(1) BRUNOT VIOLET, *Die Esra-apokalypse*, I, *Die Ueberlieferung*, Leipzig, 1910.

Digitized by Google

CHRONIQUE D'HISTOIRE MODERNE

1. — Les sermons de saint Bernardin sont des plus remarquables au double point de vue de l'éloquence et de l'histoire. Ils font connaître la société du quattrocento, dont le saint fustige les travers et les vices avec une hardiesse qui ne recule devant rien. Et c'est la parole d'un prédicateur puissant, drue et primesautière, riche de comparaisons et d'anecdotes. Du reste, les subtilités n'y manquent pas; Bernardin use et abuse des divisions et des subdivisions et tire d'un texte des choses qu'on n'y découvre qu'avec beaucoup de bonne volonté.

M. Bénédict nous présente (1) un Bernardin lisible, débarrassé de certaines bizarreries qui étaient selon le goût du xv^e^ siècle et que nous n'admettons plus. Il a choisi quelques-uns de ses enseignements et de ses apologues les plus caractéristiques. Sauf un curieux chapitre sur la valeur morale de l'étude, qui provient d'un sermon du carême de Florence en 1425, ces pages sont traduites du carême que Bernardin prêcha, l'an 1427, à Sienne, sur la place del Campo. Par une heureuse fortune il se trouva un des auditeurs, le tondeur de draps Benedetto di maestro Bartolomeo, qui les sténographiait sur des tablettes de cire et, en rentrant chez lui, les transcrivait soigneusement. En 1868, Zambrini avait tiré du manuscrit un volume intitulé : *Novelette, esempi morali e apologhi di san Bernardino da Siena.* Avant lui, G. Milanesi avait publié le texte de dix de ces quarante-cinq sermons, sous le titre de *Prediche volgari di san Bernardino da Siena* (Sienne, 1853). De 1880 à 1888, L. Banchi les publia tous en trois volumes, avec le même titre que Milanesi. M. Bénédict n'a puisé ni dans les sermons inédits de Florence, connus par des extraits du D^r^ K. Hefele (2), ni dans les sermons latins que Bernardin écrivit pour instruire les âmes qu'il n'avait pu atteindre de vive voix. Sans valoir les discours italiens, ces derniers ont des passages intéressants. Le

(1) Bernardin de Sienne, *Enseignements et apologues,* traduits de l'italien par François Bénédict, Paris, Perrin, 1923. In-16 de xxi-256 p., une gravure. 7 fr.

(2) K. Hefele, *Der hl. Bernhardin von Siena und die franziskanische Wanderpredigt in Italien während des XV. Jahrhunderts*, Fribourg-en-Brisgau, 1912, p. 177-294.

Digitized by Google

petit drame dans lequel Bernardin expose la nature et l'étendue des maux de son siècle et le récit de la malchance d'un usurier de Rimini (1) égalent ce que le carême de Sienne a de meilleur.

Une traduction ne peut rendre « la spontanéité fraîche et originale de l'italien ». Voici, par exemple, la confession de la brebis, dans un apologue qui a été repris par La Fontaine. M. Bénédict la fait parler de la sorte au lion : « Sire, je suis quelquefois passée par les chemins au long desquels était semé le grain et, quelquefois, je suis montée vers les bois ; et, en voyant les jeunes pousses vertes, je les ai broutées ; je ne les ai point déterrées, mais j'en ai tondu la partie tendre ». C'est bon, mais combien éloigné de l'original aux jolies nuances : *Missere, io so' talvolta passata per le vie, al lato dove so' seminate le biade, e so' talvolta salita alla macchia, e, vedendo quell' erbuccine verdi e tenaruccie, io n' ho tolto cotali bocconcelli : non l'ho già cavate, ma holle svettate di sopra, sopra quello tenaruccio* (2).

M. Bénédict n'a pas traduit l'intraduisible. Son œuvre, du moins, est exacte, très littéraire, vivante. Il a surmonté habilement la plupart des difficultés. Aux audaces italiennes d'expression il a trouvé des équivalents hardis et justes, tels qu' « étriper », « feignant », « carne », « bichonneries », « falbalas », « esbrouffes », « Madame Escroquefuseau », et non seulement des mots mais des phrases qui gardent l'accent de l'original : « En tordant un de ces cotillons, on en verrait ruisseler sang de créature », et : « Beaucoup, s'ils le pouvaient, arracheraient les entrailles du Christ pour en faire des cordes de luth ». Deux mots sont mal traduits. M. Bénédict écrit : « Lisez saint Jérôme en *son* XXVIII^e^ chapitre » là où l'italien porte : *Guarda un detto di Jeronimo a* XXVIII *cap.* (3) ; ce n'est pas le chapitre de saint Jérôme, mais le chapitre 9 (par erreur 28) du *Décret* de Gratien, I^a^ pars, dist. LXXXVIII. Ce qui suit est plus grave. Bernardin parle d'un saint « admirable mais non imitable » qui, David ayant dit : *Delectasti me, Domine, in factura tua*, s'en allait de par le monde *vagheggiando le donne* et de la beauté terrestre élevait son esprit à la beauté d'en haut (4). M. Bénédict traduit : « convoitant les femmes », ce qui donne un sens impossible, au lieu de « courtisant les femmes » mais en tout bien tout honneur ou, simplement, de : « recherchant la compagnie des femmes ».

(1) *S. Bernardini Senensis opera omnia*, édit. J. DE LA HAYE, Paris, 1635, t. III, p. 478-481, 295-296.

(2) *Prediche*, édit. L. BANCHI, Sienne, 1884, t. II, p. 32.

(3) *Prediche*, 1888, t. III, p. 220.

(4) *Prediche*, t. III, p. 475.

Digitized by Google

2. — Le livre de M. Busson (1) est directement « un livre de littérature », non de philosophie ; la philosophie de la Renaissance, dans « la plus hardie » et « la plus importante » de ses écoles : le rationalisme, y est étudiée au regard de la littérature française de cette époque. Il se divise en deux parties. La première, *Sources et infiltrations*, va de 1533 à 1553 ; la seconde, *Le rationalisme dans la littérature française de la Renaissance*, de 1553 à 1601.

« La source principale du rationalisme moderne c'est l'Italie et, dans l'Italie, l'école de Padoue » ; les germes d'incrédulité sont apportés en France par les étudiants français qui sont allés en Italie, par les professeurs italiens qui viennent en France, par les livres. Il y a d'autres sources. Parmi les anciens, surtout Aristote commenté par Alexandre d'Aphrodisias et par Averroès, Lucien, Cicéron dans le *De natura deorum* et le *De divinatione*, Pline, Lucrèce, Julien l'apostat et Celse connus celui-ci à travers Origène, celui-là à travers saint Cyrille d'Alexandrie. Au moyen âge, les groupes mystiques tombés dans l'illuminisme et les partisans du libre esprit. Au moment même de la Renaissance, les protestants qui frayaient les voies au socinianisme et au protestantisme libéral. Avant 1533, les rationalistes français, les « libertins », ne se trouvent guère, sous une forme plus ou moins inconsciente, que parmi les descendants des « libertins spirituels » ou faux mystiques du moyen âge. A partir de 1533, l'école de Padoue influe sur les classes intellectuelles ; mais les « libertins « du temps doivent plus à l'antiquité et à l'esprit satirique français qu'à l'Italie. Dès 1540, au contraire, les doctrines padouanes triomphent, pendant que la logique du système protestant conduit aux excès de l'individualisme.

Les doutes ou les négations rationalistes portent à peu près sur tous les enseignements de la foi chrétienne. Pomponazzi, le chef de l'école de Padoue, bat en brèche l'immortalité de l'âme dans son *De immortalitate animæ* (1516), dans le *De fato*, écrit en 1520 et publié seulement en 1556, trente ans après sa mort, la Providence, et le miracle dans le *De naturalium effectuum admirandorum causis seu de incantationibus* (1556). Les déistes apparaissent « en grand nombre, semble-t-il ». La révélation n'est pas admise. On nie les mystères, particulièrement la Trinité. On écarte la divinité du Christ. Une lettre d'Antoine Fumée à Calvin (1542) signale une race nombreuse d'ἀχρίστων. Il met le mot en grec ; plus tard, au moins dès 1586, « achriste »

(1) Henri Busson, *Les sources et le développement du rationalisme dans la littérature française de la Renaissance, 1533-1601*, Paris, Letouzey et Ané, 1922. In-8 de xvii-688 p.

Digitized by Google

passera dans la langue française. Avec le nom de Pomponazzi, ceux d'Étienne Dolet, de Vicomercato, de Cardan, de Rabelais — quoi qu'il faille penser au juste de sa religion — et de Michel Servet émergent dans cette période.

Dans la période suivante, on reprend les attaques contre l'immortalité de l'âme, qui fut d'abord et resta longtemps le grand problème, contre la Providence et le miracle débattus ensuite, contre les mystères et les dogmes fondamentaux du christianisme. Ce n'est pas tout : on en vient à combattre l'existence de Dieu.

Y eut-il, auparavant, des athées proprement dits? Oui, d'après des auteurs, tels que Voetius, *De atheismo*, dans *Selectarum disput. theolog.*, Utrecht, 1648, t. I, p. 218-219. Non, d'après d'autres, que suit M. Busson ; les « libertins », qui existaient dès longtemps, étaient des « libertins spirituels », non de vrais athées. Des athées véritables ont pu se dissimuler par prudence. Mais aussi, dans le feu de la polémique, on a sans doute taxé d'athéisme des mécréants qui, tout en pensant mal sur le reste, acceptaient l'existence de Dieu : tel paraît avoir été le cas d'Étienne Dolet. Ou même on a, par légèreté ou par inimitié, lancé à faux l'accusation d'athéisme. Quand Rabelais déclare — en grec — que J. C. Scaliger est « absolument athée comme personne ne le fut », c'est vraisemblablement que le médecin Rabelais est jaloux du médecin Scaliger, lequel paya Rabelais de la monnaie de sa pièce en l'appelant *bis monachus tandemque atheus*, ou bien c'est que Scaliger est élève de Padoue et averroïste. Le fils de Scaliger, loin d'en faire un athée, le donne pour un apôtre : il aurait converti un athée d'Agen, Pierre Roux (*Rufus*), et quelques demi-savants. Mais à son tour Pierre Roux, qui avait du goût pour l'aristotélisme, pourrait bien avoir nié uniquement l'immortalité de l'âme. De même les accusations d'athéisme formulées, dans deux épigrammes, par Antoine Govéan contre Briand Vallée et par Vallée contre Govéan semblent se réduire à une mauvaise plaisanterie du premier et à une riposte du tac au tac du second (1).

Dans la période qui s'ouvre en 1553 existent sûrement des athées véritables. De trois écrivains : Gentien Hervet, Jean de Neufville et Christophe de Cheffontaines, M. Busson dit qu'ils traitent d'athées « des gens qui doutaient seulement de l'immortalité ». Cela est exact d'Hervet dans la préface de son édition du *De anima* d'Aristote, non de Neufville et de Cheffontaines. Neufville, en 1556, dans la préface du *De pulchritudine*, dit : « J'ai été porté à écrire un livre pour la multitude, grandissant de jour en jour, des épicuriens et des athées de ce siècle ».

(1) Sur l'incrédulité attribuée à Govéan compléter les renseignements de M. Busson par [L. J. Le Clerc], *Lettre critique sur le Dictionnaire de Bayle*, La Haye, 1732, p. 257-267.

Digitized by Google

Qu'il distingue les simples négateurs de l'immortalité de ceux de l'existence de Dieu, c'est ce qui ressort de passages comme le suivant, cité par M. Busson : « Les athées de notre temps rougiraient qui non seulement nient l'existence de Dieu, avec Diagoras de Milet et Théodore de Cyrène, mais, avec Dicéarque et Aristoxène, croient l'âme mortelle ». Quant à Cheffontaines, dans *Novæ illustrationis christianæ fidei adversus impios, libertinos, atheos, epicureos et omne genus infidelis epitome* (1586), il prouve contre des athées proprement dits l'existence de Dieu. Infandic Hotman consacre un chapitre de ses *Trois divers traités* (1596-1597) à démontrer l'existence de Dieu, tout en disant qu'on croit encore à Dieu mais qu'on doute de sa Providence. En général les arguments pour l'existence de Dieu, qui désormais vont défrayer les œuvres des apologistes, sont motivés par la nécessité de combattre l'athéisme.

Quels sont les athées de la seconde moitié du xvi^e^ siècle? Il est peu de noms qu'on puisse alléguer avec certitude. Le premier en date que nous rencontrons est celui d'un italien au service de la France, Pierre Strozzi, cousin de Catherine de Médicis, mort à la suite d'une blessure au siège de Thionville (1558). Dans son *Apologie pour Hérodote*, Henri Estienne, qui fait de Strozzi un athée réel, mais de ceux qui « confessent être bien marris qu'ils ne peuvent croire qu'il y a un Dieu », parle de courtisans qui ont appris d'Italiens, immédiatement ou médiatement, le blasphème et les vices et « veulent contrefaire les athéistes » sans réussir à « s'ôter de la fantaisie qu'il y ait un Dieu ». Un athée connu par des textes obscurs et contradictoires a été identifié, non sans vraisemblance, avec Geoffroy Vallée, condamné au feu le 8 février 1574 et brûlé le lendemain sur la place de Grève; encore Vallée, dans *Le fléau de la foi* (1573), affirme-t-il qu'il n'y a pas de vrais athées et que ceux qui se disent tels sont des hypocrites, et se révèle-t-il un gnostique plutôt qu'un rationaliste. D'après Bayle, trois poètes de la Pléiade, influencés par Vallée, auraient professé l'athéisme : Jean Dorat, Jean Antoine de Baïf, Étienne Jodelle. C'est faux certainement pour Dorat et Baïf; pour Jodelle c'est au moins douteux. L'Estoile n'est pas un chroniqueur de tout repos qui avance que Jodelle ne croyait à Dieu « que sous bénéfice d'inventaire ». On en disait autant de Simon Nicolas, secrétaire de Charles IX († 1604). Il n'y a pas à s'arrêter à l'accusation d'athéisme dirigée par les protestants contre le cardinal du Perron. Maldonat mentionne un calviniste devenu athée, qui aurait écrit un livre *De l'art de ne rien croire*, où il disait que celui qui voulait être athée devait commencer par le calvinisme. Quoi qu'il en soit de cet ouvrage, on ne saurait accueillir qu'avec réserve l'affirmation du capucin Zacharie de Lisieux qu'une « école d'athéisme »

Digitized by Google

s'établit à Paris, « au moment de la naissance de cette secte d'athées ». Il déclare avoir su la chose par un membre de la secte, lequel en aurait eu horreur bientôt et aurait professé la vie religieuse. Si le fait devait être admis, il serait difficile de le reporter au delà des premières années du XVII^e^ siècle, puisque le capucin écrivait en 1653.

L'embarras est donc réel quand on veut désigner nommément des athées authentiques au XVI^e^ siècle. Leur existence est attestée par toute une série d'apologistes et d'écrivains divers. Après Neufville et avant Cheffontaines, l'un d'eux, Charles de Bourgueville, publie, en 1564, *L'athéomachie*. Parmi les pièces liminaires se lit une lettre latine de 1562, de Gilles Bigot, docteur en théologie, d'Avranches, qui ne croit pas qu'il y ait beaucoup de véritables athées. Bourgueville, dans le proème, daté de 1563, dit qu'il ne pensait pas qu'il y eût des athées, mais que ses fonctions de juge lui en ont révélé plusieurs. Dans la préface du t. II de son *Instruction chrétienne* (1564, la préface est de 1563), le protestant Viret dénonce l'athéisme; à cause de l'athéisme il déclare, dans l'épitre dédicatoire de la seconde édition (1565), augmenter cette édition considérablement. M. Busson ne cite pas ce dernier passage, pas plus que des passages importants de Pierre de la Primaudaye, *L'académie française*, qu'il n'a pu étudier à loisir (1). En revanche, il relève des témoignages de Jacques Marie d'Amboise (1586), de La Noue (1587), du célestin Crespet (1588) (2), de Montaigne (1595). Surtout il s'adresse aux « grands apologistes », qui réfutent les athées *ex professo* : l'auteur des *Discours ... contre Machiavel* (1576), pour lequel le titre de « grand apologiste » est excessif, Du Plessis-Mornay (1578), Pacard (1579), tous les trois protestants, et Pierre Charron qui, dans *Les trois vérités* (1593), démontre en premier lieu la religion contre l'athéisme. M Busson leur rattache Noël du Fail, qui résume Du Plessis-Mornay dans un chapitre ajouté à ses peu religieux *Contes et discours d'Eutrapel*, et Macé, du Mans, qui florissait vers 1584 et dont il ne sait pas si les *Cinq points d'erreur contre les athées* furent livrés au public. Enfin, dans un chapitre intéressant, mais qu'on voudrait plus complet, où il traite des poètes apologistes, nous entendons parler

(1) Cf., dans l'édition de Lyon, 1615, *L'académie française divisée en quatre livres* (chacun avec sa pagination), l. II, avant-propos (un emprunt à Viret), c. LXXVI, LXXXVIII, LXXXIX, surtout XCIII. — Parmi les auteurs que M. Busson n'utilise pas, l'évêque d'Aire François de Foix, *Le Pimandre de Mercure Trismégiste*, Bordeaux, 1579, p. 714 : « Combien que la malice de l'homme soit grande et fréquente, il est presque incroyable que le nombre de telles personnes soit grand ».

(2) De Crespet M. Busson aurait pu citer encore *Le triomphe de Marie*, Lyon, 1600, t. II, p. 481-482; *Le triomphe des saints*, Paris, 1601, t. I, p. 15-20.

Digitized by Google

contre l'athéisme Pierre du Val, évêque de Séez (1553), et Jean du Chesne de la Violette (1587) — ils ne semblent connaître que les athées du paganisme —, Le Fèvre de la Boderie (1570) et Du Bartas (1578).

A tout prendre, les athées sont rares au XVI^e siècle. Au XVII^e siècle, ils deviennent plus nombreux ; communément on les désigne par l'appellation de « libertins ».

Sur les origines et les progrès de l'athéisme et du rationalisme sous ses formes diverses en France l'ensemble de l'ouvrage de M. Busson est neuf. Certaines pages sont bien venues, quoique non toujours décisives : celles, en particulier, qui concernent les sources antiques du rationalisme, Etienne Dolet, Montaigne, qui ne fut pas religieusement et philosophiquement un esprit « avancé » pour son époque, sauf peut-être pour sa partie morale, Jean de Champagnac, contradicteur, imitateur et plagiaire de Montaigne, l' « athéiste » qui paraît ne faire qu'un avec Geoffroy Vallée, l' « achriste » Jean Bodin, dont l'*Heptatomeres* ou *Colloque des secrets cachés des choses sublimes*, connu par une publication partielle de M. Chauviré (1914), nous est présenté par M. Busson d'après le texte intégral du manuscrit de la Bibliothèque nationale.

Le sujet était complexe. M. Busson n'a pas réussi à le dominer entièrement. Sa notion même du rationalisme prête à la confusion. Le rationalisme, dit-il, « consiste dans l'application des méthodes rationnelles aux choses religieuses à l'exclusion de la foi ». Oui, si l'on entend par là que la foi peut être fausse, en conflit avec la raison. Non si, tenant pour acquis que la raison ne saurait contredire la foi, on se place, dans l'étude des questions qui sont simultanément du domaine de la foi et de la raison, au seul point de vue rationnel, ainsi que le fait souvent saint Thomas, ainsi que le fait encore, par exemple, Guillaume Houppelande dans son *De immortalitate animæ*, où il procède *seclusa fide in lumine naturalis rationis*. M. Busson le reconnaît théoriquement : il note que celui-là n'est pas vraiment rationaliste qui prouve par la raison seule des vérités qui relèvent et de la philosophie et de la théologie, mais bien celui qui a « la prétention de *juger*, et non plus de *prouver*, tous les faits religieux à la mesure de la seule raison et de ne croire que ceux qui résisteront à ce contrôle ». En fait il groupe parmi les « incrédules » et rattache au rationalisme padouan toute une liste d'écrivains qui « arrivent à maintenir encore la foi en même temps que le culte de la raison ». N'est-ce pas excéder que de voir du rationalisme véritable, au moins en germe, dans un Pierre Bunel et dans un Sadolet ? Léonce Couture, en des pages qui ont échappé à M. Busson, a montré que Bunel fut « un des types les plus caractéristiques et les plus attachants de la Renaissance restée chré-

Digitized by Google

tienne » ; c'est à Padoue que « ses incomparables amis, ces belles et saintes âmes, Réginald Pole et Jacques Sadolet, durent lui révéler l'idéal qu'il poursuivait : l'union parfaite de l'humanisme et de la foi chrétienne » (1). N'est-ce pas tout brouiller que de classer parmi « les rationalistes padouans » — quitte à noter qu'ils « essaient d'équilibrer la raison et la foi » et d'ajouter que tel d'entre eux, Le Caron, « en somme est orthodoxe » — un Ronsard et un Pontus de Tyard, un Louis Le Caron, un Bruès et un Boaistuau, ces trois derniers qualifiés d' « apologistes suspects », et le bon jésuite Richeome, un des charmants « humanistes dévots » de M. l'abbé Bremond, et Montaigne, et Pierre Charron l'auteur de la *Sagesse* ? M. Busson, par ailleurs, a justement donné une place honorable à Charron parmi les « grands apologistes » pour ses *Trois vérités*. Y aurait-il désaccord entre les *Trois vérités* et la *Sagesse* ? Non, mais « dans le traité *De la Sagesse* est expliqué, sans plus, le degré de vertu où l'homme peut atteindre par la raison seule. Ce que la foi ajoutera l'autre livre le dit, et Charron y renvoie souvent » (2). C'est faute d'y aller voir et de tenir compte des *Trois vérités* qu'on annexe Charron au rationalisme.

Peut-être encore M. Busson exagère-t-il la portée de certaines outrances ou maladresses de langage de ses auteurs. « La mesure, a remarqué M. Bremond, n'était pas la qualité maîtresse des humanistes pris dans leur ensemble » ; c'étaient des « hommes nouveaux » ou qui se croyaient tels, et qui avaient les qualités et « les bizarreries et les folies de leur âge » (3). Dans un récent article fort curieux, M. Gilson mettait en garde contre l'imprudence des commentateurs qui, sous les mots et les phrases d'un Rabelais, prétendent démêler des intentions secrètes. Rappelant que la règle de ce qui était alors autorisé ou excessif en matière de plaisanteries, même religieuses, nous échappe et n'est pas la nôtre, il refusait de voir, avec M. Busson, un indice des tendances rationalistes de Rabelais dans ses plaisanteries sur les miracles (4).

M. Busson a écrit une thèse de doctorat ès lettres, non un livre d'apologétique. On peut admettre qu'il n'ait pas poussé davantage l'étude des arguments des apologistes contre le rationalisme. Mais on est surpris de quelques formules d'allure leste, parfois même d'appa-

(1) L. Couture, *Pierre Bunel humaniste toulousain*, dans *Enseignement*, Toulouse, 1911, p. 260-261, 265.

(2) J. Vianey, dans *Histoire de la littérature française* (Larousse), Paris, [1923], t. I, p. 216.

(3) H. Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, Paris, 1916, t. I, p. 3.

(4) E. Gilson, *Rabelais franciscain*, dans *Revue d'histoire franciscaine*, Paris, 1924, t. I, p. 278.

Digitized by Google

rence franchement agnostique. Il dit que « Cheffontaines s'abuse peut-être quand il entreprend de prouver par la raison l'existence de Dieu, la Trinité et l'immortalité ». Que Cheffontaines s'abuse en voulant prouver par la raison la Trinité ou en attribuant à ses preuves de l'existence de Dieu et de l'immortalité de l'âme une force qu'elles n'ont pas, on l'accordera volontiers ; mais il n'y a point d'abus à prétendre que l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme se prouvent par la raison, *intra naturalis rationis limites consistendo*. Plus loin, M. Busson dit : « Devant le problème de la nature, Mornay prend une attitude très sage. Il reconnaît que Dieu est inconnaissable..., il signale le danger de l'anthropomorphisme et cependant s'essaie à définir la nature de Dieu et les qualités qu'implique sa perfection ». Non, pas plus que l'existence de Dieu sa nature n'est inconnaissable ; il est seulement vrai que nous la connaissons très incomplètement. La finale du volume n'est pas bonne. Il y est question de l'homme qui est assez « heureux » pour concilier le sentiment et la science, la foi et la raison, et « peut assister sans passion à leur combat dramatique et sans issue. Même s'il y est intéressé — et qui n'a pris parti pour l'une ou l'autre ? — il regarde impassible les champions qui, toujours ardents et toujours déçus, renouvellent les épisodes de la lutte éternelle

Entre la foi sans preuve et la raison sans charmes ».

Phrase à effet, gravement inexacte. La vraie foi n'est pas sans preuve ; on n'arrive à elle qu'en passant par les motifs de crédibilité.

Ces imperfections, et d'autres encore, proviennent sans doute d'une rédaction trop rapide. M. Busson a dû se livrer à un travail préparatoire énorme ; la mise en œuvre de ses matériaux a été hâtive. De là des négligences de style. De là des fautes d'impression dont la liste pourrait allonger les deux pages d'*errata* de l'auteur : par exemple, entre beaucoup d'autres, p. 102 : « un peu trop cicéroniens » pour « trop peu cicéroniens » ; p. 471, n. 1 : « Pacard » pour « Viret » ; p. 528 : « Lacroix » pour « Delacroix » ; p. 584 : « voulait » pour « veulent » ; p. 599 : « la *Théomachie* » pour « *L'athéomachie* » ; p. 614 : « *Le triomphe et la foi* » pour « *Le triomphe de la foi* ».

M. Busson demande qu'on « excuse les fautes » de son livre « sur la grandeur du sujet : *In magnis et voluisse sat est* ». Il n'a pas seulement « voulu », il a réalisé. Malgré ses lacunes, son livre est un des meilleurs qui existent pour connaître la Renaissance.

3. — L'histoire des lettres françaises depuis Ronsard est le chef-d'œuvre de M. Strowski (1) et n'est pas très loin d'être un chef-d'œuvre tout court.

(1) F. Strowski, *Histoire des lettres*, t. II, *De Ronsard à nos jours* (*Histoire*

Digitized by Google

On dirait, tellement elle est fraîche, qu'il nous communique l'impression qu'il vient de recevoir en lisant, comme si c'était la première fois, les écrivains dont il parle. A prendre nombre d'entre eux isolément, vous croiriez qu'il admire chacun plus que tous; quand on envisage l'ensemble, on constate qu'il excelle dans l'art de faire à chacun sa juste place, de grouper autour des grands noms les *minores*, et, au besoin, d'exécuter en une ou deux lignes quelques-uns des *minimi* qui ne doivent pas encombrer les manuels de littérature. Il éclaire l'œuvre de ses personnages par leur biographie, par l'étude des âmes ; il les rattache à leur milieu historique, il s'intéresse à leurs idées morales et religieuses. Ajoutez à cela que ce critique est un lettré, qu'il a du savoir et du goût et qu'il écrit joliment.

Nous ne voudrions pas reprocher à M. Strowski de prodiguer le « je » que son ami Pascal déclarait « haïssable » ; chez lui le « moi » n'est pas le moins du monde haïssable, mais cordial et tout désireux de nous associer à ses joies intellectuelles. Pas davantage nous ne protesterons contre des rapprochements entre des écrivains d'autrefois et d'hier ou d'aujourd'hui. Dire qu'Amadis Jamyn est « le Rimbaud de la Pléiade » et Louise Labé la « Desbordes-Valmore du XVI^e^ siècle », que Joachim du Bellay fait songer à Schumann; nommer Arsène Houssaye et Jules Janin à propos de Brantôme, Victor Hugo à propos de Ronsard ou de Bossuet, Bach ou Henry Bataille à propos de Racine; comparer Fénelon écoutant Madame Guyon à Mickiewicz écoutant le « prophète » Towianski; ou, remontant à l'antiquité romaine, appeler Desportes « le Tibulle français du XVI^e^ siècle », cela est ingénieux, sinon d'une exactitude rigoureuse, et capable de mettre l'esprit en éveil. Nous n'insisterons pas même outre mesure sur ce que le plan adopté par M. Strowski offre çà et là de factice. Qu'on inscrive saint François de Sales dans le chapitre intitulé : *Henri IV et ses collaborateurs*, passe, puisque saint François de Sales est le maître de cet « humanisme dévot » qui fut une des heureuses influences de l'ère de paix ouverte par Henri IV. Mais comment suivre M. Strowski quand il assemble, dans un chapitre sur « le romantisme utopique », avec Saint-Simon, Fourier, Lamennais, George Sand et Michelet, deux écrivains comme Lacordaire et Balzac? La manière dont il s'exprime sur Lacordaire — brièvement mais avec une intelligente sympathie — et sur Balzac — longuement et avec enthousiasme — ne se concilie pas avec l'étiquette d'« utopistes » sous laquelle il les range.

Les jugements littéraires de M. Strowski sont remarquables. Tous ne s'imposent pas, en particulier quand on arrive au XIX^e^ siècle et,

de la nation française), Paris, Plon-Nourrit, [1923]. In-4° de 614 p., illustrations de G. RIPART et M. VICAIRE. 48 fr.

Digitized by Google

plus encore, à l'époque contemporaine dont lui-même avoue, en toute simplicité, après avoir dressé une longue liste de noms, qu'il a « peut-être omis les seuls que la postérité retiendra ».

Sur la part de la religion dans la littérature française nous avons de très bonnes choses, mais non tout ce que le sujet et les précédents ouvrages de M. Strowski nous donnaient le droit d'attendre. Peut-être des omissions s'expliquent-elles par le dessein de ne pas reprendre, dans l'*Histoire des lettres* venue après l'*Histoire religieuse* de M. Goyau, ce que celle-ci avait dit excellemment. Signalons quelques passages intéressants à des titres divers.

Au XVI^e^ siècle, le chef de file est Ronsard. M. Strowski raconte sa mort chrétienne bien préparée, Ronsard ayant décidé de mourir « pieusement et saintement ». Il lui a manqué ce qu'il faut pour être un grand poète chrétien : « avoir en soi beaucoup de la Bible et de l'Évangile ». Ronsard défendit l'Église contre le protestantisme; « Polyeucte sans la grâce, apôtre sans le sacrifice, il se dit chrétien et catholique, et il exprime en beaux termes la foi qu'il croit avoir, mais il serait protestant si les protestants n'avaient pas heurté son loyalisme monarchique et son respect absolu pour l'Etat ». Ici M. Strowski diminue le catholicisme de Ronsard et l'importance considérable de son œuvre apologétique (1). Le catholicisme de Montaigne n'est pas étudié à fond. M. Strowski rappelle sa mort chrétienne. Quant aux *Essais*, il y trouve « une méthode : celle de l'humanisme classique français, celle du XVII^e^ siècle et, jusqu'à Rousseau exclusivement, du XVIII^e^. L'individu moderne complété, éclairé, généralisé par les « anciens » c'est Montaigne qui le premier l'a réalisé ». Également versé dans la connaissance de Montaigne et dans celle de saint François de Sales, M. Strowski n'hésite pas à écrire : « Un saint François de Sales, qui est un merveilleux artiste et un très subtil écrivain, fera un chef-d'œuvre de bonne grâce et de bon style avec l'*Introduction à la vie dévote*, jusqu'à égaler Montaigne ». Dans ses lettres de direction, l'évêque de Genève, « pour peindre le cœur humain, est unique et au-dessus de tout ». Les manuels d'histoire littéraire ne nous avaient pas habitués à ce langage; il faudra bien qu'ils y viennent. Du christianisme d'un autre évêque, Guillaume du Vair, et de Pierre Charron, chanoine de Condom, M. Strowski offre une idée insuffisante; c'est faire tort notamment à Charron que de se contenter de dire qu'il n'avait « peut-être » pas mis dans la *Sagesse* les leçons de déisme et d'irréligion qu'on en tira plus tard. M. Vianey a montré que Guillaume du Vair, s'il a contribué à la vogue du stoï-

(1) Cf. C. GRILLET, *Ronsard, à l'occasion de son 4^e^ centenaire*, dans *Le Correspondant*, 25 août et 10 septembre 1924, p. 604-618, 741-762.

Digitized by Google

cisme, est « un Zénon très chrétien » et que, à replacer la *Sagesse* dans l'ensemble de l'œuvre de Charron, « on voit qu'il a formé à peu près le même dessein que Du Vair d'associer la philosophie à la religion (1) ».

Passons au XVII[e] siècle. Deux mots sur Descartes : « sans messianisme » et : « dans cet isolement « rationnel » il semblait n'avoir tenu compte ni de la religion ni... » ne permettraient pas de soupçonner combien la pensée de Descartes fut religieuse et laisseraient même entendre le contraire (2). Corneille est une des vives admirations de M. Strowski, Corneille qui a reçu le nom de grand « non seulement afin de le distinguer de son frère, mais afin de le distinguer de tous les autres hommes... Il unissait la piété avec la poésie », et l'idée que nous devons nous faire du bonhomme Corneille se formule de la sorte : « fonctionnaire, citoyen de Rouen, marguillier de sa paroisse, bon patriote et « sublime »! M. Strowski mentionne ses quatre fils, dont deux officiers et un d'Église, et ses deux filles, Marie, l'arrière-grand'mère de Charlotte Corday, et Marie-Madeleine, « toute charmante, héritière, disait-on, du génie de son père ; elle mourut bientôt de langueur. » En réalité Corneille eut trois filles : Marie, Marguerite qui devint prieure des Dominicaines de Rouen, et Madeleine, sortie récemment de l'ombre : fort pieuse, elle ne put entrer chez les Bénédictines du Saint-Sacrement de Rouen qu'à l'âge de 62 ans, en 1717, retenue dans le monde par son dévouement envers sa mère, puis envers un neveu orphelin et son oncle Thomas; elle mourut en 1738, passant « de cette vie à trépas avec la même tranquillité qu'elle avait vescu » (3). Que des pages ferventes soient consacrées à Pascal le lecteur n'en est pas étonné, parce que c'est Pascal et parce que c'est M. Strowski, Pascal « l'animateur des âmes qui réfléchissent et de celles qui croient », M. Strowski un de ceux qui ont pénétré le plus dans son intimité. Des fragments des *Pensées* « semblent arrachés à la Bible ou à l'*Imitation de Jésus-Christ*. Ils sont parfois saints et sacrés », dit M. Strowski. Le jugement sur la casuistique manque de certaines nuances. Du reste, M. Strowski « croit » que Pascal a eu tort de soutenir d'un ton si violent et si aspiré (*sic*) la grande hypothèse, « proposée » et « imposée » par ses inspirateurs de Port Royal, d'un vaste dessein des Jésuites « de corrompre le monde pour le mieux dominer... ; il s'y est trompé ». Molière, lui, était pour le scepticisme

(1) J. Vianey, dans *Histoire de la littérature française*, Larousse, t. I, p. 215, 216.

(2) Cf. H. Gouhier, *La pensée religieuse de Descartes*, Paris, 1924.

(3) Cf. R. N[arsy], dans le *Journal des Débats* (d'après les recherches de M. l'abbé Reneault, aumônier des Bénédictines du Saint-Sacrement), 29 mai 1912.

Digitized by Google

ou le pyrrhonisme à la façon du XVII^e siècle, impliquant non « l'impuissance mentale, ni le désespoir intellectuel, ni l'incrédulité, mais la suspension du jugement... Car le sceptique au XVII^e siècle n'est pas un impie ; et, quoi qu'on dise, l'auteur du *Tartuffe* n'était pas impie. Il n'aimait pas « beaucoup de religion » ; « point de religion du tout » l'eût effrayé davantage. » Parmi les écrivains religieux M. Strowski installe en bonne place Vincent de Paul, « un saint qui était, sous une apparence familière et rustique, un très puissant esprit ». Bossuet les domine tous qui sut « unir la double grandeur de l'esprit et du cœur pour nous donner des chefs-d'œuvre », Bossuet dont l'œuvre est « humainement immortelle » comme l'âme l'est « divinement ». A l'encontre de ceux qui ne voient qu'un Bossuet anéantissant l'homme et prêchant la vanité de tout, M. Strowski exalte « la confiance dans la noblesse native de l'homme » de ce Bossuet qui « n'a pas cessé d'être humaniste en étant chrétien. Bourdaloue, à ce point de vue et à d'autres, lui est bien inférieur. Il ne voit que faiblesse, vices et damnation, dans la nature humaine, il est infiniment (1) plus janséniste que Bossuet ». L'expression paraîtra excessive, l'idée est ingénieuse. A l'endroit de Fénelon sympathies et méfiances alternent ; le malheur du XVIII^e siècle fut « d'avoir subi l'ascendant de ce « rare esprit » sans en avoir suffisamment compris la pensée, que lui-même d'ailleurs n'a jamais livrée à personne ».

Au XVIII^e siècle M. Strowski consacre seulement 74 pages sur 614. C'est une façon d'affirmer que le XVIII^e siècle n'est pas, quoi qu'on ait prétendu, le « grand siècle ». Toutefois M. Strowski a pour quelques-uns de ses écrivains notoires par trop d'indulgence. Ne parlons que de Voltaire. Est-ce que vraiment la *Henriade* « se lit d'un trait, sans fatigue? » M. Strowski, « sans excuser ce qui ne doit jamais s'excuser », explique la campagne contre « l'infâme », et le reste, par « le chagrin du malheureux écrivain qui, au milieu de sa gloire, de sa popularité et de son génie, n'a jamais eu un instant de sécurité et de liberté légale, qui n'a jamais été traité en citoyen, pas même dans les punitions arbitraires qu'on lui infligeait, et qui s'en venge en prenant à parti la grande « hypocrisie » du siècle ». Admettons-le, bien qu'il y eût sur ce point passablement à dire. Mais l'homme qu'il nous présente, qui, sur l'exemple de Frédéric II, « n'eut guère plus aucun scrupule de recourir à l'impudence et à l'imposture », celui qui « a opposé la ruse à la tyrannie, le mensonge à l'arbitraire », qui fut

(1) M. Strowski abuse du mot « infiniment ». A l'entendre, l'*Essai sur les mœurs* de Voltaire est un ouvrage « d'une érudition infinie » ; le manuscrit des lettres de Diderot à M^lle Volland est « infiniment pittoresque », et Dufresnoy lui-même « eut infiniment d'esprit, de goût et d'adresse ».

Digitized by Google

« mauvais et injuste », à qui les moyens tortueux étaient « chers », qui avait pour « procédés habituels » l'intrigue et la calomnie, comment croire, même en accordant qu'il fut « supérieur à sa vie », qu'il ait jamais eu « l'âme noble et toute française ? » Sur un Diderot, sur un Buffon, sur d'autres encore, nous avons des pages brillantes et fines mais incomplètes. Les études de M. Victor Giraud sur les *Étapes du* XVIII^e^ *siècle* (*Revue des Deux Mondes*, 15 juillet, 15 octobre, 15 novembre 1924, 1^er^ janvier 1925), entrent plus avant dans le sujet.

Du XIX^e^ siècle de M. Strowski intéressant, mais où l'on voudrait parfois plus de sévérité envers les idées et les personnes, envers un Michelet ou un Stendahl, par exemple, retenons seulement les noms de Chateaubriand, de Balzac, et de Renan, dont le premier ouvre et le dernier ferme le siècle alors que le deuxième en occupe le milieu. Chateaubriand est placé très haut. « Plus que Ronsard et plus que Voltaire, il a le droit de dire qu'il a pétri les générations et qu'il est le père de son siècle ». Tout en notant que sa conversion « n'a pas retenti sur sa conduite autant que nous le voudrions pour la logique », M. Strowski admet la sincérité religieuse de Chateaubriand, car « il est peu vraisemblable qu'un être aussi orageux, agité et changeant que lui, se soit, jusqu'à la mort, obstiné à édifier sa vie sur un mensonge, et que la seule constance de son âme inconstante n'ait été qu'un rôle menteur bien soutenu ». Cela est très juste. De Balzac M. Strowski cite « le mot célèbre » que « le christianisme et surtout le catholicisme, étant un système complet de répression des tendances dépravées de l'homme, est le plus grand élément de l'ordre social » ; telle est la conclusion de l'œuvre immense « du plus authentique génie de la littérature française, si du moins avoir du génie veut dire inventer, combiner, choisir et faire vivre, c'est-à-dire « créer ». Quant à l'œuvre de Renan, M. Strowski en indique la partie caduque et la partie durable : « Ce philosophe et cet érudit n'était sans doute qu'un grand poète ». La beauté atteinte par le petit fils de Renan, Ernest Psichari, fut d'un ordre supérieur : lui, dont le *Voyage du Centurion*, « esquisse à peine dessinée, nous offre le plus beau sujet et la plus noble composition que notre temps ait su concevoir, serait-il devenu un nouveau Lacordaire ou un Pascal, s'il n'était tombé sur les champs de bataille combattant et priant » (1) ?

(1) Deux remarques de détail entre plusieurs autres possibles. Comment un humaniste tel que M. Strowski peut-il répéter le *vulgum pecus*, qui n'est d'aucune langue ? Dans le vers de Térence :

Homo sum, humani a me nihil alienum puto

qu'il cite mal : *nil humani a me alienum puto*, il aperçoit, selon l'habitude,

Digitized by Google

L'illustration de l'*Histoire des lettres* est abondante, discutable dans quelques détails, bien comprise dans l'ensemble au double point de vue de l'histoire littéraire et de l'art.

4. — En un volume mince, mais compact (1), M. Hirschauer a condensé la matière d'au moins deux gros volumes, l'un de texte, l'autre de documents. Le texte est une étude fouillée sur la politique de Pie V en France; pour l'écrire il a utilisé, avec les documents qu'il publie, ceux qu'il a trouvés dans les imprimés ou découverts dans les divers dépôts d'archives.

Pie V n'eut qu'un but : le salut de l'Église. Deux périls la menaçaient : l'islamisme et le protestantisme. Tout l'effort de Pie V fut d'arrêter les progrès de l'un et de l'autre.

Il s'occupa par dessus tout de combattre la Réforme française. La tâche était ardue. La cause du mal était, pour une part, dira le nonce Bramante, les principaux cardinaux français et beaucoup de malheureux évêques : un Blaise de Monluc était appelé Monluc « le catholique » par contraste avec son frère Jean, évêque de Valence. La noblesse était gagnée au protestantisme, ou sans religion sérieuse. Dans son analyse d'une lettre de Frangipani, M. Hirschauer parle de l' « athéisme » et de l' « esprit d'anarchie » de la noblesse. « Athéisme » est trop fort. Les expressions : *La nobiltà non ha religione alcuna ne vuole superiorità ne di Dio ne del rè*, p. 112, s'entendent non de l'athéisme mais de l'irréligion pratique, comme plus bas, p. 121 : *Mi pare si faccia poco conto qui et di religione et di Dio et anco dello honore.... Sono... vacui di ogni religione, della quale io per me credo che così li heretici come quelli che si dicono catholici, dico de nobili, se ne serveno solamente per pretesto, ma che in verità non hanno religione.* Catherine de Médicis était intelligente, mais sans caractère, sans conscience, toujours prête à toutes les intrigues, à tous les compromis. Quant à Charles IX, il était bien disposé envers le catholicisme, mais de caractère enfantin, n'ayant « ni le langage, ni la valeur, ni le cœur d'un roi », disait Frangipani. De lui et d'Élisabeth d'Autriche, avec laquelle à vingt ans il s'était marié (1570), Frangipani disait encore : « L'épouse est très enfant, et, si elle montre bien de l'esprit pour son âge, outre qu'elle est femme, il n'y a pas à attendre qu'elle ait d'autres pensées que celles d'une enfant. A un roi tout jeune je ne vois pas qu'il se

« le sentiment de la pitié humaine ». Le Chremès de Térence y met peut-être un peu de sympathie mais sûrement beaucoup de curiosité.

(1) Ch. Hirschauer, *La politique de saint Pie V en France, 1566-1572* (*Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome*, fasc. CXX), Paris, E. de Boccard, 1922. In-8 de VIII-205 p.

Digitized by Google

soit fait d'autre accroissement que de joindre enfance à enfance, et je prie Dieu que ces verdeurs puériles mûrissent au plus tôt ». Il écrivait ultérieurement : « Le mouvement de cette cour est comme la mort : on sait avec certitude qu'il faudra y passer, mais où, quand et comment, c'est toujours incertain ».

Heureusement il y avait le peuple de France, dont la foi, dans l'ensemble, n'était pas entamée : « Je mettrais bien la main au feu, écrivait Frangipani, que ce peuple est catholique dans sa plus grande partie, et que Sa Sainteté peut espérer du roi et de ce peuple plus que d'aucun autre ».

Le rôle des nonces fut très difficile et à peu près nul à la suite de la deuxième guerre de religion, pendant toute l'année 1571 et jusqu'à la mort de Pie V. Malgré tout, le programme du pape : unir les peuples catholiques contre l'islam et contre la Réforme, n'eut pas un complet échec. « Pie V n'avait pu, en un court pontificat de six années, frapper à mort la puissance musulmane et abattre à jamais la Réforme française. Du moins de l'une et de l'autre il arrêta du coup les progrès. »

Les documents publiés par M. Hirschauer confirment les résultats antérieurs de la science historique sur la Saint-Barthélemy. La préméditation n'en remonte pas à plusieurs années en arrière. Mais Catherine de Médicis et Charles IX avaient songé parfois, au cas où la mainmise des protestants sur l'État serait trop lourde, à se débarrasser des principaux d'entre eux par une mesure de surprise. Vers la fin de 1570, semble-t-il, l'idée fut envisagée sérieusement. Le cardinal Nicolas de Pellevé, archevêque de Sens, dit au nonce Bramante, le 14 novembre, que le roi avait fait la paix pour recouvrer les forteresses occupées par les protestants et trouver le moyen de se défaire des principaux chefs, puis (28 novembre) que le roi avait le dessein de faire assassiner Coligny et les autres chefs : frappé à la tête, le protestantisme français s'éteindrait en trois jours. *Il discorso mi piace, quanto segua lo effeto*, disait Bramante en notifiant cette communication au cardinal Rusticucci, secrétaire d'État. Quoi qu'il en soit de la date où fut arrêté définitivement le projet de la Saint-Barthélemy, la papauté resta étrangère aux préparatifs du drame. M. Hirschauer rappelle que des documents publiés par M. l'abbé V. Martin, *Le gallicanisme et la réforme catholique* (1919), il ressort nettement que, si la Saint-Barthélemy fut préparée peut-être assez longtemps d'avance, Rome n'en fut instruite qu'après coup. Cette phrase d'une lettre du légat, le cardinal Alexandrin, à Rusticucci : *Con alcuni particulari ch'io porto, dei quali ragguaglierò Nostro Signore a bocca, posso dir di non partirmi a fatto mal espedito* avait été alléguée comme une preuve que Charles IX lui avait confié secrètement la décision prise au sujet du

Digitized by Google

massacre des protestants. On avait déjà remarqué combien cette supposition était fragile. Elle s'avère encore plus inconsistante quand on replace cette phrase dans la lettre et la lettre dans la suite de la correspondance de l'Alexandrin. Constamment le légat parle des mauvaises dispositions de la cour française et de l'inutilité de ses efforts. « Pour ne point paraître trop pessimiste » ou pour se faire valoir, il annonce pourtant que l'insuccès n'a pas été total : la paix semble, jusqu'à nouvel ordre, assurée entre la France et l'Espagne, les craintes que pouvait faire naître l'alliance anglaise sont dissipées, etc. S'il ne s'explique pas sur ces *particulari*, c'est sans doute que le légat écrivant en cours de voyage, quand il rentre à Rome, un rapide billet au secrétaire d'État, se contente d'une indication rapide, quitte à fournir des détails de façon orale. Pendant toute l'année 1571 et jusqu'à la mort de Pie V, la cour de France échappa de plus en plus à l'action du Saint-Siège. Ce n'est pas au moment où toute la conduite du roi allait à l'encontre de celle du pape qu'on a pu songer, de part et d'autre, à concerter le massacre non seulement de quelques chefs importants, mais de toute la masse des protestants français.

5. — Quand on achève la lecture du livre de M. Etchegoyen sur sainte Thérèse (1), on ressent une peine véritable à se dire que l'auteur est mort à 32 ans et n'a pu le publier lui-même ni lui donner une forme définitive. Ce début renfermait tant de promesses! Dans un sujet extrêmement délicat et complexe l'auteur a mis une sûreté de méthode et une souplesse d'intelligence rares.

Muni d'une bonne formation scientifique à l'école pratique des hautes études, M. Etchegoyen avait, pendant une première année de séjour en Espagne, suivi sainte Thérèse dans toutes les étapes de son existence ; ensuite, pendant deux ans, voulant connaître ses inspirateurs, il s'était attaché à ce programme : « lire les précieux livres qui formèrent la personnalité de la carmélite, retrouver dans les textes gothiques, à peu près inconnus, les sources de sa vie intérieure, de son génie et de son style, confronter les idées et les sentiments, les images et les symboles, afin d'identifier les emprunts ou les réminiscences, établir, autant que possible, ce que sainte Thérèse devait à sa race, à sa religion, à ses directeurs ». Au cours de ces recherches, parmi les influences multiples, celle des Franciscains s'était affirmée au premier plan. La doctrine de saint François devait aider à mieux approfondir celle de sainte Thérèse : M. Etchegoyen passa de l'école

(1) Gaston Etchegoyen, *L'amour divin. Essai sur les sources de sainte Thérèse* (*Bibliothèque de l'école des hautes études hispaniques*, fasc. IV), Bordeaux, Feret, 1923. In-8° de 377 p. 20 fr.

Digitized by Google

des hautes études hispaniques à l'école de Rome, et Assise lui permit de compléter la documentation recueillie en Espagne.

Dans son livre il s'en est tenu aux sources immédiates de sainte Thérèse et à sa notion de l'amour divin. Le sujet avait l'avantage d'être précis et, tout en n'éparpillant pas l'effort, assez large pour réunir, sans les déformer, tous les éléments, divergents et solidaires, de la vie intérieure, car l'amour divin, tel que le conçoivent les spirituels du XVI^e^ siècle et, en particulier, Thérèse de Jésus, la synthétise tout entière.

Résolument M. Etchegoyen s'est affranchi des innombrables interprétations de la pensée de la sainte. L'étude désintéressée de la doctrine et de l'expression thérésiennes, qui doit précéder toute interprétation n'avait pas été abordée encore — *Sainte Thérèse écrivain* de M. l'abbé R. Hoornaert, Paris, 1922, parut peu avant la mort de M. Etchegoyen, lequel n'eut pas le temps de prendre connaissance de l'exemplaire envoyé par l'auteur (1); — il l'a tentée, en se proposant de décrire l'amour divin d'après le seul criterium de ceux qui l'ont vécu et de s'effacer « le plus possible derrière des idées et des sentiments qui méritent d'être compris pour eux-mêmes et pour eux seuls ». Il y a réussi. A peine çà et là un mot jeté en passant laisse-t-il entendre que l'auteur est d'origine protestante et ne partage point la foi de Thérèse. Il en arrive presque à réaliser son dessein « d'oublier notre race, notre religion, notre siècle, pour vivre dans l'âme de sainte Thérèse le seul rêve d'amour qui n'ait jamais déçu ».

L'ouvrage de M. Etchegoyen se distribue en cinq parties : 1° l'évolution de l'amour dans la *vie de sainte Thérèse*; 2° sa discipline ascétique dans l'*art d'aimer*; 3° ses effets mystiques dans l'*expérience sensible, intellectuelle, morale et active*; 4° son expression dans les *métaphores empruntées à la nature, à la société, à la Bible*; 5° la synthèse de la doctrine et de l'expression dans les *allégories des états d'oraison*. Chacune de ces expositions se termine par un jugement porté sur Thérèse et ses inspirateurs. Une conclusion générale dégage l'originalité de la sainte, sa conception de l'amour divin caractérisée par un puissant réalisme.

Sainte Thérèse n'est pas la mystique autodidacte qu'on se représente d'ordinaire. Elle eut « le génie de l'assimilation et de la synthèse plus que celui de l'invention »; elle est tributaire de sa race et de son siècle.

Deux sortes d'influences agirent sur elle : les livres et les personnes. Celle des personnes : Franciscains, Jésuites, Dominicains, Carmes,

(1) Voir, du même R. Hoornaert, *Les sources térésiennes et « L'Amour divin » d'Etchegoyen*, dans la *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, Kain, octobre 1924, p. 489-502, janvier 1925, p. 47-62.

Digitized by Google

est moins marquée que celle des livres dans les écrits de Thérèse. Pour les livres, la part principale appartient à la littérature franciscaine. Les initiateurs, restés obscurs, à qui elle doit « le meilleur d'elle-même », furent quatre « grands franciscains espagnols » : Alphonse de Madrid, François de Ossuna, Bernardin de Laredo et saint Pierre d'Alcantara, surtout Ossuna et Laredo. Le *Troisième abécédaire spirituel* de François de Ossuna (1527) occupe « une place prépondérante dans la vie, l'œuvre et l'expression de sainte Thérèse ». La *Loi d'amour* ou *Quatrième partie de l'abécédaire spirituel*, « qui est peut-être le chef-d'œuvre du franciscain », a été connu d'elle pareillement. Elle utilise beaucoup l'*Ascension du mont Sion* de Laredo (1534), tombée dans un injuste oubli, « un des chefs-d'œuvre de l'Espagne religieuse ». La *Loi d'amour* et l'*Ascension du mont Sion*, « qui résument excellemment la doctrine franciscaine du moyen-âge », n'ont pas été rééditées par les presses modernes; M. Etchegoyen donne en note, d'après l'édition princeps, le texte original des passages qu'il traduit. De saint Pierre d'Alcantara Thérèse lut et recommanda aux Carmélites le *Petit traité de l'oraison* — décidément reconnu postérieur au *Livre de l'oraison* de Louis de Grenade —. Avec le *Livre de l'oraison* Thérèse lut d'autres œuvres de Grenade, le « grand dominicain » à la supériorité doctrinale. A-t-elle pratiqué les *Exercices spirituels* de saint Ignace? On ne sait. L'*Imitation de Jésus-Christ*, désignée sous le titre de *Contemptus mundi*, et la *Vita Christi* de Ludolphe le Chartreux ont eu sur elle « une influence initiale et profonde ». Mentionnons encore, parmi ses lectures, les *Confessions* de saint Augustin, les *Lettres* de saint Jérôme, les *Morales* de saint Grégoire, le *Flos sanctorum*, l'*Oratoire de religieux et exercices de vertueux* d'Antoine de Guevara (1542), et, dans l'ordre profane, les romans de chevalerie qui avaient passionné sa jeunesse et ne furent pas sans avoir sur elle quelque influence psychologique et littéraire.

De l'étude des lectures de sainte Thérèse il ressort que les idées et les images thérésiennes « sont, dans leur grande majorité, des réminiscences plus ou moins inconscientes ». Mais cette tradition, si riche fût-elle, n'aurait pas suffi à créer une Thérèse de Jésus. « Il existe en Ombrie, dit joliment M. Etchegoyen, une église gothique dont les piliers de marbre, la voûte constellée et les vitraux bleuâtres se reflètent plus lumineux et plus intimes dans un bénitier d'albâtre. Et l'on préfère l'harmonie de ce pur reflet aux images lointaines et disparates. Ainsi s'est cristallisée dans l'âme candide de sainte Thérèse l'immense rêve d'amour des mystiques espagnols ». Thérèse ne s'est pas contentée de transmettre aux temps modernes la doctrine de l'Espagne médiévale; elle a fixé l'expression du mysticisme classique

Digitized by Google

avec une supériorité de génie qui lui a valu son autorité et son influence.

La confrontation de l'œuvre de Thérèse avec les sources est singulièrement instructive. Signalons, entre toutes, les pages sur l'expression de l'amour divin. Les mystiques l'ont parfois décrit sous le langage de l'amour profane. De cette analogie d'expression les Murisier, les W. James, les Leuba, Freud et son école, ont conclu à une analogie d'origine : le mysticisme serait une forme plus ou moins accusée d'érotisme. M. de Montmorand avait fait justice de ces théories (1). M. Etchegoyen montre, par une étude fine et approfondie des formules par lesquelles s'exprime l'amour divin et qui, loin de se limiter à des termes d'amour, sont empruntées à la nature (eau, feu, lumière, oiseau, abeille), à la société (le nourricier et l'élève, le maître et le disciple, le joueur et ses partenaires, le médecin et le malade, le seigneur et son patrimoine, l'orfèvre et les joyaux, le capitaine et le soldat, le roi et le chevalier, le père ou la mère et l'enfant), à la Bible (le *Pater*, le *Cantique des cantiques*, Jésus chez Marthe et Marie), que ces expressions possèdent un caractère nécessairement métaphorique, universel et traditionnel. Métaphorique : les états mystiques ne peuvent se traduire en langage sensible, et seule l'expression métaphorique, si imparfaite soit-elle, permet de les expliquer. Universel : les métaphores érotiques ne font partie que dans une faible proportion et à un rang accessoire du symbolisme général de l'amour divin. Traditionnel : ces formules appartiennent au vaste fonds d'une terminologie qui s'est transmise à travers les siècles et que les mystiques se passent telle quelle sans y introduire des nuances personnelles, en sorte qu'elles ont, dans l'ensemble, « plus de valeur littéraire que psychologique ».

Sur ce point là, et sur plusieurs autres, la plupart des modernes, même les plus réputés, Th. Ribot par exemple, qui avaient parlé d'elle, n'avaient pas compris sainte Thérèse. M. Etchegoyen relève un certain nombre de leurs contresens et bévues.

Même privé des derniers perfectionnements de l'auteur, en dépit de ce qui laisse à désirer sur l'évolution de la pensée thérésienne *L'amour divin* plaira et sera profitable « non seulement aux spécialistes de théologie mystique et de philosophie religieuse, mais aussi aux interprètes de l'art médiéval, aux historiens de la lecture espagnole et aux innombrables amis de sainte Thérèse ».

6. — Dans un petit volume un peu sec, mais où il y a tout l'essentiel,

(1) M. DE MONTMORAND, *Psychologie des mystiques catholiques orthodoxes*, c. IV, *Erotisme et mysticisme*, Paris, 1920, p. 48-70.

Digitized by Google

le P. Thermes nous présente le b[x] Bellarmin (1). Il s'est inspiré de l'autobiographie de Bellarmin, des anciens biographes Fuligatti (1625) et Bartoli (1678), des procès canoniques de béatification et des livres récents des PP. Couderc (1893), de La Servière (1908) et Le Bachelet. A lui seul, pour ne rien dire de ses beaux volumes, l'article de ce dernier, dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, contient toute la substance de la nouvelle biographie.

En huit chapitres nous suivons Bellarmin à Montepulciano, Rome et Mondovi, de sa naissance (4 octobre 1542) et son entrée chez les Jésuites (1560) à ses premiers travaux, puis à l'Université de Louvain (1569-1576) et au collège romain (1576-1592) où il enseigne, au collège romain encore dont il est recteur et à Naples où il est provincial (1592-1597), à la curie romaine en qualité de théologien du pape et de cardinal (1597-1602), à Capoue qui l'a pour archevêque (1602-1604), à Rome où il continue de servir l'Église (1605-1621) et meurt (17 septembre 1621), laissant une réputation de sainteté qui a fini par amener sa béatification (1923).

Bellarmin est connu surtout par ses *Controverses*, résumé de son cours du collège romain de 1576 à 1588. Ce n'a pas été un des moindres traits de génie de saint Ignace d'avoir demandé que l'enseignement de la théologie positive fût uni à celui de la théologie scolastique pour répondre aux besoins de la situation créée par le protestantisme. Mieux que personne Bellarmin entra dans les vues du fondateur de la Société de Jésus. Quand Bellarmin fut proposé pour le titre de théologien papal, Clément VIII hésita d'abord : « On ne parle guère du P. Bellarmin, dit-il, que comme d'un savant possédant bien une espèce de théologie historique ». Clément VIII s'aperçut bientôt que Bellarmin savait autre chose ; mais la gloire du jésuite est d'avoir su principalement cela. Les *Controverses* ne sont point parfaites ; à leur date elles étaient très remarquables, et elles furent très remarquées. Si le mot qu'on prête à Théodore de Bèze, et que cite le P. Thermes : « Voilà le livre qui nous a perdus » a des chances d'être légendaire, il n'en est pas moins sûr que le retentissement des *Controverses* fut considérable parmi les protestants ainsi que parmi les catholiques.

Il suffira d'indiquer diverses autres questions doctrinales ou connexes avec le dogme amorcées dans la Vie de Bellarmin : mise à l'index, inattendue mais non officiellement promulguée par suite de la mort de Sixte-Quint, des *Controverses* (1590) ; part de Bellarmin dans l'édition sixto-clémentine de la Vulgate (1591-1592), dans l'affaire de l'avènement d'Henri IV au trône de France (1590), dans la controverse

(1) J. Thermes, S. J., *Le bienheureux Robert Bellarmin, 1542-1621* (*Les saints*), Paris, Galbada, 1923. In-12 de VI-204 p. 3 fr. 50.

Digitized by Google

De auxiliis (1599-1602), dans les démêlés vénitiens (1606), anglicans (1607-1609), gallicans (1610-1612), dans le premier procès de Galilée (1616).

Écrit à l'occasion de la béatification de Bellarmin, cet ouvrage traite des vertus du bienheureux autant que de son labeur scientifique. Tout y concourt à justifier historiquement l'éloge fait par Pie XI (15 avril 1923) du « grand cardinal » et de sa vie « toute immaculée, d'une pureté exquise, pureté entendue non seulement dans un sens strict, mais dans toute l'acception du mot, c'est-à-dire sans la plus légère tache, pureté toute agréable à Dieu, telle enfin que le regard le plus sévère ne peut découvrir dans cette vie la moindre faute qui soit volontaire ».

L'homme, dans le livre du P. Thermes, ne disparaît-il pas trop sous le saint? Le ton est un peu celui du panégyrique. On devine, plus qu'on n'aperçoit, les dispositions naturelles de cette âme fraîche, limpide, candide et ingénue, non exempte de faiblesse, avec quelque chose de froid et de distant qui n'est pas rare chez les délicats et les timides, roide à l'excès par moments. Que, pendant sa retraite de 1614, envisageant l'hypothèse de son élection au souverain pontificat, il ait fait le vœu de n'élever à aucune dignité et de n'enrichir aucun de ses parents, c'est bien et il n'y a qu'à le louer de n'avoir pas voulu donner dans les abus du népotisme. Mais qu'à sa sœur, qui ne l'avait jamais vu sous la pourpre et qui le priait de la faire venir à Rome pour qu'elle eût cette consolation, il ait répondu : « Si l'envie vous reprend de me voir en costume de cardinal, faites un bon signe de croix, car c'est une tentation du démon », on trouvera peut-être qu'ici il dépassa la mesure. L'autobiographie, les lettres, les écrits ascétiques et même théologiques fournissent les traits d'un Bellarmin intime que le P. Thermes aurait bien dû crayonner.

On désirerait aussi des renseignements plus complets sur les procès de béatification et sur les causes qui les suspendirent en 1677, 1721, 1753. Le P. Thermes cite un passage d'une lettre de Benoît XIV au cardinal de Tencin. La *Correspondance* de Benoît XIV récemment publiée contient d'autres lettres relatives à cette affaire. En somme, le jugement de Benoît XIV s'accorde avec celui de Benoît XV : « Le cardinal Bellarmin, dit-il, outre qu'il était très savant, a été, comme religieux, comme archevêque et comme cardinal, un exemple vivant de vertu » (1).

7. — « L'apostolat des nègres est une des œuvres où la charité trouve

(1) *Correspondance de Benoît XIV* (avec le cardinal de Tencin) publiée par E. de Heeckeren, Paris, 1912, t. II, p. 265.

Digitized by Google

le plus à profiter parce que, étant un ministère d'humbles gens, il engendre des cœurs humbles. » Ces paroles du P. Alphonse de Sandoval, le premier ouvrier de l'évangélisation des nègres de l'Amérique du Sud, caractérisent la mission et l'âme du saint dont M. Ledos retrace admirablement l'existence (1). Humble et charitable Pierre Claver le fut à un degré qu'un homme aurait semblé ne pouvoir atteindre.

Né, probablement en 1585, à Verdu, gros bourg de la Catalogne, entré chez les Jésuites en 1602, ses qualités naturelles ne paraissaient pas le désigner pour de grandes choses. M. Ledos reproduit les notes qui lui furent attribuées dans les catalogues secrets de la Compagnie : « esprit, moyen ; jugement, au dessous de la moyenne; prudence, courte ; expérience dans les affaires, courte ; profit dans les lettres, médiocre ; talent, bon pour prêcher aux Indiens et traiter avec eux ». Il fut, en effet, « bon pour prêcher aux Indiens et traiter avec eux » celui qui, admis en 1622 à la profession solennelle, y ajouta un vœu spécial, qu'il signa : *Petrus Claver Æthiopum semper servus*, d'être à jamais l'esclave des esclaves, et qui tint sa promesse héroïquement et jusqu'à cette « folie de la croix » dont le spectacle nous bouleverse d'admiration et d'effroi.

M. Ledos, après avoir raconté sa double vocation à la vie religieuse et à l'apostolat des nègres, montre les divers aspects de cet apostolat auprès des nègres en général et, en particulier, auprès des malades et des criminels. Il fait connaître ensuite sa vie intérieure et ascétique, son esprit d'obéissance religieuse, sa réputation de sainteté, sa mort.

8. — Sous un titre modeste, M. l'abbé Auguste a publié un des travaux les plus soignés qu'ait suscités l'histoire du jansénisme (2). Nous y voyons la naissance et les progrès du jansénisme à Toulouse pendant les deux épiscopats de Charles de Montchal (1628-1651) et de Pierre de Marca (1652-1662).

Montchal, de tendances rigoristes, avait figuré parmi les évêques qui approuvèrent la *Fréquente communion* d'Arnault et la défendirent auprès d'Urbain VIII et d'Innocent X. Dans l'affaire des cinq propositions, il refusa de se joindre aux prélats dénonciateurs, non qu'il embrassât la cause de Jansénius — il reconnaissait n'avoir point lu son livre — mais parce qu'il lui parut qu'on avait trop de hâte à engager l'épiscopat « pour des questions épineuses et des plus sublimes de

(1) Gabriel Ledos, *Saint Pierre Claver, 1585-1654* (*Les saints*), Paris, Gabalda, 1923. In-12 de xiv-177 p. 3 fr. 50.

(2) Alphonse Auguste, *Les origines du jansénisme dans le diocèse de Toulouse. Notes et documents* (*Études sur la Réforme catholique dans l'ancien diocèse de Toulouse*, t. III), Paris, Picard, 1922. In-8 de 156 p. 6 fr.

Digitized by Google

la théologie », et par crainte, disait-il, « qu'il y ait tant d'opiniâtreté d'un côté et d'autre que, quelque décision que notre Saint-Père donne, ceux qui n'y trouveront pas leur satisfaction n'y défèrent pas. Il leur sera si aisé de trouver des distinctions et des subterfuges pour éluder les décrets et demeurer dans leurs sentiments que je ne crois pas que la prononciation du Saint-Siège mette fin à ces différends ». Ces paroles étaient vraiment prophétiques. Du reste, Montchal ne se joignit pas davantage aux évêques qui écrivirent à Rome en faveur de Jansénius; ses ordonnances, l'enseignement de son séminaire de Caraman, son catéchisme furent « d'une impeccable orthodoxie ». Mais, pendant son épiscopat, il y eut à Toulouse, sinon des jansénistes, du moins un groupe assez compact d'adversaires de la Compagnie de Jésus, de sa doctrine moliniste, de sa morale jugée insuffisamment sévère. Le terrain était propice à l'éclosion de vrais jansénistes.

Les conflits entre thomistes et molinistes, entre ordres religieux : Dominicains, Oratoriens, Capucins, Jésuites, entre réguliers et séculiers, reprennent de plus belle quand Pierre de Marca devient archevêque. On discute, dans le style chargé d'invectives et avec les armes du temps : livres et factums, sermons, appels aux parlements et au roi, au Saint-Office et au pape.

Un parti port-royaliste ou janséniſant a pour chef, à Toulouse, l'abbé de Ciron, curé de Saint-Etienne (1652-1655), mêlé à la fondation de quatre séminaires toulousains (1650-1660) et de l'institut des Filles de l'enfance, député à l'assemblée du clergé (1655-1657). Acquis au jansénisme, il sait garder « une réelle indépendance d'idées et de conduite ». Port-Royal possède, en outre, au moins deux correspondants réguliers. Tout se passe dans le mystère, et Toulouse ne compte pas encore de jansénistes qui s'affirment tels.

Marca, désigné par le roi dès le 27 mai 1652 pour succéder à Montchal mais préconisé seulement au consistoire du 10 avril 1654, n'arrive à Toulouse que le 15 mars 1655. Alors se déroulait l'affaire des religieuses du couvent de Saint-Jean de Jérusalem, de l'ordre des chevaliers de Malte. Ce fut, en petit, le pendant des scènes de Port-Royal; tout s'y retrouve jusqu'au : « pures comme les anges, orgueilleuses comme les démons ». Mais les Maltaises ne s'obstinèrent point, ayant eu le « rare bonheur de rencontrer dans Marca un juge aussi équitable qu'intelligent et d'échapper du même coup à l'intervention des grands bataillons de Port-Royal ».

Godeau, Pavillon, Bosquet, le P. Lejeune, le P. Annat, et plusieurs autres personnages historiques apparaissent, auprès de Montchal et de Marca, dans le livre de M. Auguste. D'une *Réponse à l'auteur des Avis salutaires*, due à Gabriel de Vendages de Malapeire, conseiller au prési-

Digitized by Google

dial de Toulouse, et restée manuscrite, M. Auguste publie de curieux fragments qui nous instruisent de la manière dont Port-Royal et port-royalistes étaient vus de Toulouse après la « paix de l'Église » (1669). Tartuffe y passait pour le portrait du janséniste : « toute la France a vu jouer sur le théâtre votre hypocrisie aux yeux de tout ce qu'il y a de plus considérable et dans la cour et dans les provinces, et le nom de Tartuffe qu'on vous a approprié a donné autant de plaisir à tout le monde que de dégoût pour votre conduite ».

Combien de détails intéressants presque à chaque page de ce volume ! Citons ces lignes d'une maltaise, qui montrent ce que pouvait devenir la doctrine port-royaliste de la grâce dans certains cerveaux : « Je ne m'exerce pas à la pratique des vertus, parce que j'attends cette action et ce mouvement de la grâce.. Je suis dans une cessation pour toute sorte d'actions bonnes, en espérant que, comme je ne suis rien et dois demeurer dans ce rien, la grâce doit faire ce que je ne puis en me donnant le mouvement, la disposition, l'inspiration, afin qu'il n'y ait rien de moi mais [que] tout dépende d'elle sans y mélanger mon action qui ne sert que d'empêchement. » Et aussi ces lignes touchantes et attristantes, sur l'effroi des candidats au sacerdoce devant la notion janséniste de la vocation sacerdotale. Il s'agit du séminaire des hautes sciences fondé par l'abbé de Ciron et qui eût, quelque temps, pour directeur le janséniste Vignaux, le même qui introduisit le jansénisme au monastère des Maltaises. Le P. Dumas, biographe de l'abbé de Ciron, rapporte qu'un des clercs de ce séminaire qu'on élevait dans l'espérance d'en faire un bon prêtre, fut défiguré par une espèce de cancer qui s'était mis à l'une de ses lèvres. Cet accident ne fut pas une affliction pour lui, ce fut un grand sujet de joie ; il le regarda comme un gage précieux d'une grande miséricorde de Dieu sur lui et comme un asile où son salut trouvait sa sûreté contre le péril de la prêtrise dont il se voyait menacé. Ses compagnons n'eurent pas de compassion pour lui ; ils étaient plutôt tentés d'une sainte envie, et il y en avait parmi eux qui eussent voulu avoir des cancers pour n'être pas obligés à se faire prêtres.

9. — C'est un travail considérable que celui de M. Laporte sur la doctrine de Port-Royal. Une première partie, dont il nous livre le premier volume, a pour objet la formation et le développement de la doctrine chez Saint-Cyran, le père spirituel d'Arnauld, et chez Arnauld, ses amis, ses disciples, spécialement chez Pascal, Nicole et Quesnel. Arnauld est le chef de chœur de l'école de Port-Royal ; la deuxième partie dont nous avons également le premier volume, est consacrée à l'exposition de la doctrine spéculative et morale de Port-Royal d'après

Digitized by Google

Arnauld (1). Dans une troisième partie, qui s'annonce très vaste, seront marquées les ressemblances et les dissemblances entre la doctrine post-royaliste et les divers systèmes théologiques, orthodoxes et hétérodoxes, du XVIIe siècle : augustinisme de Louvain ou jansénisme, protestantisme, thomisme, molinisme.

Certes voilà un grand et beau programme ! Sur les idées qui dirigent l'auteur dans son accomplissement quelques indications peuvent suffire. Il dit que « de tant d'ouvrages où Port-Royal est en cause à peine en découvrirait-on un ou deux qui puissent réellement servir à faire connaître la doctrine port-royaliste »; que les théologiens catholiques — et aussi protestants — manquent, à de rares exceptions près, d'équité, d'exactitude, de compréhension, quand ils étudient l'histoire des doctrines ; que, à chaque fois qu'il a rapporté une discussion entre port-royalistes et Jésuites, il a « constaté que la loyauté, le sérieux, l'exactitude dans les citations, la rigueur du raisonnement, voire l'intelligence critique, étaient du côté des port-royalistes, et non pas de l'autre côté »; que, « dans le fond, sur les doctrines relatives à la grâce, le *vrai* augustinisme [le jansénisme], le *vrai* calvinisme et le *vrai* molinisme (à quoi on pourrait ajouter le thomisme) reviennent à peu près au même, et que les disputes si longues et si bruyantes qui ont mis aux prises leurs partisans respectifs se réduisaient (pour une large part) à des quereiles de mots ». Faudrait-il voir dans ce langage autant de ces « paradoxes » que les Luther et les Calvin ont lancé, d'après M. Laporte — Luther a le mot même de « paradoxe » pour qualifier sa négation du libre arbitre —, « comme par un désir exprès de susciter le scandale et la contradiction ? » Il ne semble pas. En tout cas, ces formules simplistes ne valent pas qu'on s'y arrête.

L'ouvrage, Dieu merci, n'est pas écrit habituellement sur ce ton. Il a des défauts, il est passionné ; mais la bonne foi de l'auteur est hors de discussion, et aussi l'étendue de ses recherches et l'intérêt de quelques-uns des résultats.

La rédaction et l'impression paraissent avoir été trop rapides. Deux faits, entre autres, le feraient croire.

M. Laporte cite ces lignes de M. l'abbé Mourret : « Quant à sa doctrine (la doctrine de Saint-Cyran), il est facile de la dégager de tout ce qu'on a vu jusqu'ici de ses écrits et de ses actes : un dogme désespérant, reposant sur la croyance à la prédestination, au serf arbitre et au petit nombre des élus. » Sur quoi il renvoie à Mourret, *Hist. gén. de*

(1) JEAN LAPORTE, *La doctrine de Port-Royal*, t. I, *Essai sur la formation et le développement de la doctrine*, I. *Saint-Cyran* ; t. II, *Exposition de la doctrine (d'après Arnauld)*, I. *Les vérités de la grâce*, Paris, Presses universitaires de France, 1923, 2 in-8 de XLVI-132 et LI-456 p. 12 et 30 fr.

Digitized by Google

l'Église, nouv. édit., 1914, t. IV, p. 362, et note : « Cette phrase ne laisse pas d'être étonnante sous la plume d'un prêtre catholique. M. Mourret estime donc que la « croyance à la prédestination » (et il ne précise même pas s'il l'entend de la prédestination gratuite ou non gratuite) mène à un « dogme désespérant ». Or : 1° il fallait renvoyer au t. VI et non au t. IV de M. Mourret ; 2° M. Mourret, dégageant la doctrine de Saint-Cyran « de tout ce qu'on a vu jusqu'ici de ses écrits et de ses actes », indique par là qu'il s'agit de la prédestination entendue au sens de Jansénius ; 3° M. Mourret sait « que le dogme de la prédestination se trouve dans saint Paul et qu'il est, pour tout catholique, article de foi ». Il déclare « désespérant » non le dogme qui repose sur la croyance à la prédestination seule, catholiquement entendue, mais celui qui repose sur « la croyance à la prédestination » telle que la conçoit Jansénius, et, en même temps, « au serf arbitre et au petit nombre des élus ». Qu'il se trompe ou non en attribuant à Saint-Cyran la négation du libre arbitre, il ne se trompe pas en qualifiant de désespérante une doctrine qui unit la négation du libre arbitre et la croyance à la prédestination.

M. Laporte se réfère souvent aux *Petri Aurelii opera* (Paris, 1645), inspirés et approuvés sinon écrits par Saint-Cyran. Sept de ces références, p. 8-9, 10 (ligne 39), 16 (note 52), 37, 68, 69, 70, sont exactes. L'une, p. 16, n. 53, renvoie indûment au t. II et non au t. I. Quatre donnent inexactement le texte de Petrus Aurelius : p. 8, *quælibet infractio perimit sacerdotium*, au lieu de *quælibet ejus infractio perimat sacerdotium* ; p. 10, l. 29-30, *summum*, au lieu de *summam* ; l. 33, *sed etium pontificio maximi presbyteris*, au lieu de *sed etiam pontificis maximi a presbyteris* ; p. 70, n. 71, *certum est nunc generatim*, au lieu de *certum est omnes generatim*. Quatre modifient plus ou moins le sens, 1° p. 58 : « A travers les créatures, c'est à Dieu que nous devons tendre et dont nous devons chercher à nous rapprocher sans cesse ». P. A., t. II, p. 287. — Petrus Aurelius dit seulement que l'épiscopat n'est pas élevé à une sublimité *quæ Dei gloriam irreflexa ad seipsum acie pure intueatur*, puisque la loi de la charité ici-bas, *in via*, est de croître toujours. 2° p. 65 : « Le « doigt de Dieu », pour qui sait regarder, est souvent apparent », et, en note : « Le « doigt de Dieu » n'est autre chose que « l'Esprit-Saint agissant dans le monde », avec renvoi à P. A., t. II, p. 223, dont le texte est reproduit p. 70, n. 71. — Petrus Aurelius dit que les ministres de l'Église, *si eo modo quo æquum est ac jubet Deus ad ministerium adierint, a Deo missos esse, non tantum remota quadam missione per suos in Ecclesia ministros, sed etiam proxima et immediata per motus et sermones intimos, spiritu gratiæ, et Spiritu sancto, qui digitus Dei est, in hominis corde inscriptos*. Il ne parle donc que d'une action inté-

Digitized by Google

rieure de l'Esprit-Saint. Quand l'Église appelle l'Esprit-Saint le « doigt de Dieu », elle signifie que, de même que l'homme : peintre, sculpteur, etc., réalise sa pensée, exprime son idée par ses doigts, ainsi le Père, pour traduire sa Pensée, son Verbe, pour tracer en nous son image, pour y empreindre l'action divine, se sert de ce « doigt divin » qui est le Saint-Esprit, qui est son Amour. 3° p. 95-96 : « Par la prêtrise... le directeur est... soumis aux évêques..., qui sont eux-mêmes soumis au pape », P. A., t. II, p. 91. — En fait de soumission des évêques au pape, après avoir dit, en général, que *episcopatus universalis ad regimen universalis Ecclesiæ factus est*, Petrus Aurelius se borne à dire que l'évêque est uni à son église par un lien indissoluble, que saint Thomas appelle *perpetuum et solemne votum* et déclare, en conséquence, ne pouvoir être délié que par l'autorité du pontife romain. C'est quelque chose, ce n'est pas l'affirmation toute simple de la soumission des évêques aux pape. 4° p. 110 : « Bien plus pourrait-on comparer, avec saint Ambroise, l'obéissance du chrétien à celle de la femme pour son mari : *Observantiam non coactam et expressam ab invita, sed liberam, voluntariam et benevolentem* », P. A., t. II, p. 267. — Vous croiriez que ce latin est une citation de saint Ambroise ; en réalité c'est une glose de Petrus Aurelius sur ces mots de saint Ambroise : ***Mulier viro deferat, non serviat***; *regendam se præbeat, non coercendam* (1). Et Petrus Aurelius ne parle pas de l'obéissance du chrétien mais de celle des clercs à leur évêque. Au total, seize renvois à Petrus Aurelius, sept entièrement irréprochables, les autres non.

Que conclure ? M. Lapôtre a rectifié l'interprétation d'un passage de Petrus Aurelius, accréditée par Sainte-Beuve et admise dans toutes les études modernes sur Saint-Cyran, d'après laquelle un seul péché grave priverait l'évêque de son pouvoir. Il sait lire les textes. Mais il lui est arrivé, plus que de raison, de les lire ou de les imprimer trop vite. Son ouvrage doit être utilisé avec circonspection.

Ces premières réserves faites, voyons ce que M. Laporte nous offre de neuf et aussi de discutable sur Saint-Cyran ; nous retrouverons Arnauld quand paraîtra le second volume qui lui sera consacré.

« En quel sens on peut parler d'une doctrine de Saint-Cyran », c'est ce que se demande d'abord M. Laporte. La conclusion est « qu'il serait vain de chercher dans Saint-Cyran un édifice théorique comparable à ceux dont s'enorgueillissent les écoles ». Par ailleurs, « on peut penser que les thèses principales et le plan de l'*Augustinus* furent définitivement arrêtés de concert » par Saint-Cyran et Jansénius. Dans un opuscule inédit de Saint-Cyran, le seul, « autant que nous le

(1) S. Ambroise, *Epist.*, LXIII, n. 107, *P. L.*, t. XVI, col. 1218.

Digitized by Google

sachions », où il ait traité par lui-même *ex professo* de la prédestination et de la grâce, se rencontrent bien les idées de Jansénius, mais « rapportées à un autre plan. Ces idées, nées de leur réflexion commune, tandis que Jansénius les développe en une série de savantes considérations d'où, quoi qu'il en ait, les subtilités ni les contentions ne sont pas toujours absentes, Saint-Cyran semble les repenser en profondeur, les ramassant, les contractant, les « ruminant », pour en extraire la substance « spirituelle », les creusant jusqu'à « cet endroit par où elles se tiennent toutes », jusqu'à leur point commun d'insertion dans la pratique chrétienne.

Or Saint-Cyran n'a pas seulement des maximes et des préceptes détachés : « de ses lettres, de ses instructions, de ses conseils de direction, de ses actes mêmes, se dégage ce qu'on appelait, au XVII^e^ siècle, un « esprit ». M. Laporte étudie, en second lieu, « l'esprit de Saint-Cyran ». De son exposé il résulte — et ceci, croyons-nous, est la vérité même — que Saint-Cyran n'a pas conçu la religion comme purement intérieure. Les idées positives qui forment « l'esprit » de Saint-Cyran, se ramènent aux suivantes : la règle fondamentale du chrétien « renouvelé », « converti », est de suivre Dieu ; suivre Dieu c'est être docile à la vocation intérieure de l'Esprit et docile à l'Église ; le chrétien « renouvelé » opère son salut avec « tremblement » et « tranquillité ».

Telles quelles, à première vue, ces formules paraissent orthodoxes. Le sont-elles, entendues comme le fait Saint-Cyran ?

Pour le savoir, allons droit à sa notion de l'Église. Saint-Cyran dit que « la devise complète du chrétien est celle de sainte Catherine de Gênes : « La volonté de Dieu dans le ciel et l'Église en terre ». A merveille. Mais, pratiquement, le recours à l'Église doit s'opérer par le directeur, continue-t-il. Un bon directeur est rare, très rare. Saint François de Sales veut qu'on le choisisse entre dix mille ; Saint-Cyran est d'avis qu'on pourrait en ajouter dix mille autres. Ce n'est pas tout. « Si M. de Genève a dit des directeurs : « De dix mille un », on peut dire aussi : « De dix mille qui viennent pour être dirigés il en faut choisir un ». Là dessus on remarquera que saint François de Sales s'adresse aux âmes qui aspirent à la dévotion, c'est-à-dire « à la vie parfaite » ; il ne refuse pas le salut aux chrétiens ordinaires, aux « gens de rien » qui n'ont pas « encore atteint la dévotion », qui, guéris de leurs fautes, cheminent « autant que Dieu le commande, pesamment néanmoins et lentement », qui sont privés de ce directeur choisi « entre dix mille » (1). Saint-Cyran, lui, parle de

(1) Saint François de Sales, *Introduction à la vie dévote*, I, I-IV, dans *Œuvres*, Annecy, 1893, t. III, p. 13, 15, 16, 21, 25.

Digitized by Google

tous les « appelés », de tous les chrétiens : quiconque veut « suivre Dieu » choisira un directeur entre dix mille ou vingt mille prêtres, et le directeur, à son tour, acceptera un des dix mille qui réclament sa direction. Et les autres !

Le directeur n'est pas un isolé. Il est uni à l'Église, au corps et à l'âme de l'Église. Au corps, puisqu'il est membre de la hiérarchie ecclésiastique. En principe, en effet, pour être directeur le sacerdoce est nécessaire ; le sacerdoce relie le directeur à la hiérarchie. Il est, bien entendu, soumis aux évêques, « qui ont une éminence particulière et très grande au dessus de la prêtrise », et qui sont eux-mêmes soumis au pape. Le seul texte allégué par M. Laporte relativement à cette soumission des évêques au pape est le texte, déjà vu, de Petrus Aurelius, d'où il ressort uniquement que le pape seul rompt de façon légitime le lien qui attache un évêque à son église. Auparavant, p. 10, il avait mentionné, mais sans référence, la primauté du pape que Saint-Cyran « relève si haut ». C'est peu, et ce n'est pas assez dans une matière essentielle.

A l'âme de l'Église le directeur doit être uni autant et plus qu'à son corps. L'âme de l'Eglise c'est le Saint-Esprit. « L'esprit de Jésus-Christ ne peut rien changer de ses institutions, ni de ses ordres, ni même des ordres de ceux qu'après son ascension il a établis par le Saint-Esprit qui tient sa place dans l'Église et qui procède de lui ». On n'est donc membre véritable de l'Église que dans la mesure où l'on se conforme aux sentiments, façons de penser et d'agir, qui ont toujours existé dans l'Église ou, d'un mot, à la tradition, seule munie des promesses d'infaillibilité. Pour le directeur, être uni à l'Église, à l'âme de l'Église, c'est s'attacher à la tradition. Où la trouver ? Non pas dans les livres modernes, contentieux, subtils, pleins d'arguties, mais dans les Pères. La connaissance de la vérité il faut l'apprendre de « ces douze ou quatorze docteurs, qui sont comme les troisièmes sources ou troisièmes fondements, après Jésus-Christ et les apôtres, de toute la doctrine et la vertu de l'Église ». Ces docteurs n'ont pas tous la même importance. Les deux qui priment sont Jean Chrysostome, surtout Augustin, le chef-d'œuvre du Saint-Esprit, l'incomparable, le maître par excellence, que « Dieu a choisi pour être le dépositaire des principales vérités de l'Église ».

L'Église primitive doit être suivie en toutes choses. L'est-elle ? Cette pensée hantait l'esprit de Saint-Cyran que le monde allait mal. « Cent fois, dit M. Laporte, il a déploré la misère de « ce siècle où la plupart des chrétiens ont dégénéré et sont tombés dans les maux de la dureté des Juifs, dont tous les saints pasteurs et docteurs qui ont été dans l'Église depuis six cents ans se sont plaints ». Jansénius, de son côté, avait

Digitized by Google

avoué que sa doctrine contredisait celle qui était en honneur chez les scolastiques, depuis environ cinq cents ans ; mais l'autorité irréfragable de saint Augustin le rassurait contre tout. *Si auctoritati auctoritas componenda est*, écrivit-il dans l'*Augustinus*, *unus est Augustinus instar omnium, loco omnium, supra omnes* (1). L'oubli de saint Augustin était à l'origine de l'état lamentable du monde : ou il n'avait pas été lu ou il n'avait pas été compris. Jansénius et Saint-Cyran avaient formé un projet mystérieux, voilé sous le nom de Pilmot. Pilmot c'avait été, d'abord, le retour aux maximes et à l'esprit de l'Église primitive, puis le retour à saint Augustin et à sa doctrine de la grâce.

N'y a-t-il pas dans cet ensemble de faits et de textes la preuve que, aux yeux de Saint-Cyran et de Jansénius, on s'était éloigné de l'Église primitive, donc qu'elle était à retrouver. Cela ne se lit pas en termes exprès dans leurs livres. Saint-Cyran l'aurait déclaré de vive voix : « Dieu m'a fait connaître, aurait-il dit, qu'il n'y a plus d'Église depuis cinq ou six cents ans ». « Calomnie » que cette imputation, d'après M. Laporte. « Calomnie » est un gros mot, et vite lancé ; mais, parce que celui qui attribue cette phrase à Saint-Cyran est Vincent de Paul, l'épithète de calomniateur ne porte pas. M. Laporte cite le janséniste Hermant, le « bon Hermant », qui juge que M. Vincent « parlait selon ses lumières, qui n'étaient pas fort différentes des ténèbres », à l'appui de ce dire que, « soit défaut de lumière ou de mémoire ou pour tout autre motif, l'illustre saint ne comptait pas au nombre de ses vertus celle de rapporter fidèlement les opinions théologiques ». Fallût-il l'admettre, l'autorité de Vincent de Paul n'en serait pas compromise dans le cas présent, où il ne s'agit pas de spéculations théologiques ni d'opinions à exposer mais où le saint allègue tout uniment une phrase qu'il a entendue de la bouche de Saint-Cyran et qui l'a bouleversé. M. Laporte dit encore qu'« une formule de ce genre est contraire à l'idée de la tradition, qui est si fondamentale chez Saint-Cyran ». Elle est contraire, en effet, à l'idée catholique de la tradition ; mais l'est-elle à l'idée de tradition que Saint-Cyran avait conçue ? Saint-Cyran, de son propre aveu, avait une tendance à la catachrèse. M. Laporte, qui le remarque, aurait bien dû citer les termes de Saint-Cyran disant de lui-même : « Il lui arrive souvent, quand il parle à des personnes sûres et où il n'y a nul danger, d'exprimer ses pensées avec des paroles trop fortes, et que la figure qu'on appelle catachrèse, c'est-à-dire abus de paroles, lui est fort familière, sans que pour cela il ait le dessein de blesser la vérité » (2). Tout ce

(1) *Augustinus*, t. II, liber proœmialis, c. xxx, Rouen, 1652, p. 27-28.

(2) *Recueil de plusieurs pièces pour servir à l'histoire de Port-Royal*, Utrecht, 1740, p. 110.

Digitized by Google

qu'on peut dire de plus favorable à Saint-Cyran c'est que, le jour où il tint le propos recueilli par saint Vincent de Paul, il commit un de ces abus de langage qui lui étaient familiers, et que l'expression « trop forte » ne traduisait pas sa pensée intime et habituelle. Nier l'authenticité de l'affirmation déplorable est impossible.

En toute hypothèse, pratiquement, pour Saint-Cyran, être docile à l'Église c'était être docile à son directeur, infaillible dès lors qu'il s'attachait à la tradition ; s'attacher à la tradition c'était, pratiquement, pour celui-ci, s'en tenir à saint Augustin. Se fier à saint Augustin c'est se fier à l'Église elle-même. Et si, dans l'ensemble admirable des nombreux écrits d'Augustin, il y a des erreurs de détail ? S'il y a des points obscurs, des doctrines douteuses, des opinions libres ? Si l'Église, qui n'est pas morte, dont le magistère vivant durera jusqu'à la consommation des siècles, se prononce contre ces erreurs, éclaircit les points douteux, déclare que telle ou telle opinion est facultative, que fera le chrétien digne de ce nom ? Pas une fois Saint-Cyran ne laisse supposer que le devoir du chrétien soit d'obéir à l'Église vivante. Pratiquement saint Augustin, tout saint Augustin lu avec les yeux et interprété avec le tour d'esprit de Jansénius ou de Saint-Cyran, en dehors et à l'encontre même du magistère vivant de l'Église, c'est assez. La suite de l'histoire du jansénisme montra que telle fut en fait, pour les disciples de Saint-Cyran et de Jansénius, la « docilité à l'Église ».

Que Saint-Cyran ait eu conscience de ruiner la vraie notion de l'Église, c'est ce que nous nous garderions de prétendre. Le contraire est beaucoup plus probable. « Il y a toujours eu du *je ne sais quoi* dans l'abbé de Saint-Cyran », dit justement M. Laporte. Il y eut, autant qu'on peut en juger, de la sincérité, un vrai désir du bien, des pensées et des aspirations très hautes, de la ferveur même ; avec cela un manque d'équilibre, tout ce qui caractérise l'impulsif, de l'incohérence, du galimatias dans les idées comme dans le style (1), et l'*homo duplex* que M. l'abbé Bremond a finement analysé, l'homme « des heures calmes et celui des extravagantes, le théologien et l'illuminé, un génie et un saint manqués », singulier mélange de « grandeur » et de « misère » (2).

(1) Sur le galimatias de Saint-Cyran, cf. [Bouhours], *La manière de bien penser dans les ouvrages d'esprit*, dial. IV, nouv. édit., Lyon, 1701, p. 472-480.

(2) H. Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, Paris, 1920, t. IV, p. 36, 104, 129. — M. Laporte, très dur pour M. Bremond, trouve qu'« il n'est pas difficile » quand il qualifie Rapin de « délicat ». Sainte-Beuve, qui ne passe pas pour facile à l'excès en matière de goût, pensait comme M. Bremond, lui qui avouait son « faible » pour les Rapin, Bouhours, Buffier, Bougeant. Voir sa lettre au P. Cahour (27 juin 1860), dans J. Burnichon, *La*

Digitized by Google

10. — La querelle du jansénisme est exposée par M. l'abbé Bournet dans un travail d'ensemble (1), qu'il divise en six chapitres. M. Bournet ne vise pas à l'originalité. Son livre est un recueil des meilleurs passages des historiens qui ont étudié les diverses phases du jansénisme. Dans cette multitude de faits et d'appréciations il est inévitable que tout ne s'impose pas au même degré ; en général, les choix sont excellents. Le tout est relativement complet, un peu bref toutefois en ce qui concerne le XVIII[e] siècle, judicieux et très clair. A tort M. Bournet révoque en doute l'authenticité de l'acte, produit après la mort de Noailles, par lequel l'archevêque de Paris annulait presque entièrement son acceptation de la bulle *Unigenitus*. Le document est authentique ; tout ce qu'on put dire de plus fort, pour en pallier l'effet, fut qu'il était imputable à l'extrême faiblesse dans laquelle Noailles était tombé à la fin de sa vie (2).

Parmi les questions où M. Bournet a mis le plus du sien, indiquons celles de la controverse au sujet de la mort de Pascal et du bilan du jansénisme. Après avoir détaillé les malheureux effets de la querelle janséniste, il note qu' « un certain esprit de Port-Royal, antérieur du reste au mouvement des idées jansénistes, sera toujours utile au sein de l'Église, pourvu que sa sévérité soit adoucie par l'obéissance ».

(*A suivre*). Félix VERNET.

Compagnie de Jésus en France. Histoire d'un siècle, 1814-1914, Paris, 1922, t. IV, p. 193.

(1) LÉON BOURNET, *La querelle janséniste*, Paris, Téqui, 1924. In-12 de XII-382 p. 8 fr.

(2) Cf. P. PAUL, *Le cardinal Melchior de Polignac*, p. 304.

Digitized by Google

CHRONIQUE D'HISTOIRE ANCIENNE DE L'ÉGLISE

Controverses trinitaires et christologiques. Le siège apostolique.

Quelques ouvrages très importants ont paru au cours de l'an passé qui jettent une lumière plus intense ou même un jour tout à fait nouveau sur divers points de l'histoire des grandes controverses théologiques ; ils méritent un examen attentif. D'autant que plusieurs manifestent l'intention de reviser certains procès doctrinaux, trop précipitamment jugés, paraît-il, à l'époque où ils surgirent. La mode, on le sait, est aux réhabilitations. Au cours de ces vingt dernières années « l'affaire Nestorius » a suscité bien des débats ; et si l'on ne peut affirmer que le patriarche de Constantinople en soit sorti complètement blanchi, il n'en reste pas moins que nous ne pouvons plus concevoir ses démêlés avec le « Pharaon » d'Alexandrie de la manière un peu simpliste que certains imaginent parfois. Mais il a semblé à des critiques et à des historiens qu'un examen plus attentif des sources les obligeait, quoi qu'ils en eussent, à raconter le passé un peu autrement qu'on ne l'avait fait jusqu'ici. En plusieurs cas la découverte de documents nouveaux, en tout état de cause une appréciation plus objective et plus sereine des pièces déjà connues, ont contraint les chercheurs à modifier des jugements courants. Il n'y a pas lieu de leur chercher querelle ; le mieux qu'on puisse faire est d'examiner après eux, avec eux, les feuillets du dossier qu'ils ont réuni, quitte à discuter telle de leurs appréciations, à rejeter comme fausse ou apocryphe telle pièce en laquelle ils eurent trop de confiance, à montrer par bonnes preuves qu'ils ont négligé tel aspect de la question, tel document du procès.

Or c'est de rassembler aussi complètement que possible toutes les pièces du dossier qui est la première tâche du critique. Et la besogne, quand il s'agit des vieilles querelles dogmatiques est parfois singulièrement ardue. On ne doit jamais oublier que, dans la plupart des cas, les ouvrages de ceux qui furent condamnés comme hérétiques, ne nous sont pas connus directement. Le plus souvent c'est à l'aide des témoignages de leurs adversaires que nous pouvons découvrir leurs faits et gestes. Dans ces procès, en d'autres termes, nous n'en-

Digitized by Google

tendons que les témoins à charge ; les hérésiologues sont parfois, sont souvent de bons juges, ils sont toujours des témoins médiocres. Et puis l'apport qu'ils fournissent n'est pas aussi considérable qu'on l'imagine parfois. Il ne sert de rien d'accumuler les extraits des innombrables auteurs qui se sont donné, au cours des âges, la mission facile de recenser, de classer et de réfuter toutes les aberrations dogmatiques. On s'aperçoit bien vite que, se copiant les uns les autres, les divers hérésiologues ne nous font entendre finalement que la voix d'un seul témoin. Il convient enfin de signaler comme l'une des causes qui troublent trop souvent les appréciations de l'histoire, l'habitude, pour ne pas dire la manie, qu'ont les auteurs en question de schématiser les doctrines, de les étiqueter de noms anciens, de croire qu'elles sont décrites parce qu'elles sont assimilées à telle erreur du passé. On se rappelle l'indignation avec laquelle Bossuet s'écrie, parlant de l'honnête Richard Simon : « A ce coup-là il se déclare ; c'est un socinien ! » Pour nous la boutade ne tire pas à conséquences car il nous est loisible d'aller y voir par nous-mêmes et de nous persuader que l'illustre auteur de *l'Histoire critique du Vieux Testament* n'avait aucune tendresse pour la théologie unitarienne. Mais quand nous lisons dans quelque ancien auteur que Paul de Samosate a renouvelé les erreurs de l'hypothétique Ébion, que Nestorius est un *Samosatenus redivivus*, ou que Julien d'Halicarnasse est un eutychien avéré, bien pis, un véritable manichéen, de telles dépositions ne laissent pas que d'influencer nos jugements, surtout si le dossier de Paul de Samosate a des lacunes, si celui de Nestorius est à peine rassemblé, si celui de Julien d'Halicarnasse est enfoui dans ces auteurs orientaux qu'on édite peut-être, qu'on cite parfois, qu'à coup sûr on ne lit guère.

C'est pourquoi les spécialistes qui s'attellent à la rude tâche de projeter quelque lumière sur l'histoire des controverses dogmatiques méritent bien quelque reconnaissance. Deux d'entre eux, presque simultanément, et pourtant sans concert préalable, viennent d'entreprendre de tirer au clair l'affaire de Paul de Samosate. M. l'abbé G. Bardy, professeur suppléant aux Facultés catholiques de Lille, prend rang le premier au point de vue chronologique (1). Jeune encore, M. Bardy a conquis très vite, parmi les historiens de langue française de l'ancienne littérature chrétienne, une situation de premier plan. M. F. Loofs, professeur à Halle, l'auteur du second travail (2), est un des

(1) Gustave Bardy, *Paul de Samosate, étude historique*, in-8°, de xii-582 p., Paris et Louvain, 1923, prix : 36 francs ; publié dans le *Spicilegium sacrum Lovaniense*.

(2) Friedrich Loofs, *Paulus von Samosata, eine Untersuchung zur altkir-*

Digitized by Google

vétérans de l'Histoire du dogme, dont il partage la maîtrise parmi les protestants libéraux d'Allemagne avec M. Harnack et M. Seeberg. Il n'est donc pas sans intérêt d'étudier parallèlement ces deux ouvrages si différents par leur inspiration et leur origine. Disons tout de suite que si le livre de M. Bardy est plus ample et touche à une foule de problèmes secondaires qu'a laissés de côté M. Loofs, le travail du professeur de Halle semble, du moins à première vue, plus approfondi et fait une plus large place à l'étude des doctrines. Mais en tout état de cause l'un et l'autre livre se distinguent fort avantageusement de l'étude superficielle et tendancieuse que jadis Albert Réville avait consacrée à la même question (1).

Tout le monde sait le gros des faits. Vers les années 260, l'évêque d'Antioche, Paul, originaire de Samosate, donne, tant par ses allures que par sa doctrine, de vives inquiétudes à une partie de la communauté qu'il gouverne, aussi bien qu'aux évêques du voisinage. Après diverses tentatives infructueuses, un synode rassemblé à Antioche prononce sa déposition ; mais la sentence ne pourra être exécutée qu'en 270 lorsque, dans la capitale de la Syrie, l'autorité romaine aura remplacé l'éphémère domination de Zénobie, reine de Palmyre. Telle est l'affaire de Paul de Samosate, racontée avec quelques détails par l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe (2). Le malheur est que, disposant d'une source de premier ordre, à savoir la lettre synodale du concile d'Antioche, l'évêque de Césarée n'ait pas eu la conscience de nous la transmettre en entier. Avec le goût particulier qui le caractérise pour l'histoire anecdotique, il s'est contenté d'extraire de la synodale les graves accusations portées par les membres du concile contre la conduite publique ou privée de l'évêque, puis, quand il arrive à la question de doctrine, Eusèbe tourne court et tout ce que nous pouvons tirer de lui c'est que la lettre conciliaire faisait un rapprochement peu flatteur entre Paul de Samosate et l'hérétique Artémon. C'est quelque chose, mais c'est peu. Outre la synodale, le concile avait fait publier le compte-rendu sténographié des discussions qui avaient eu lieu entre l'accusé et le prêtre Malchion, chargé par les évêques de tirer au clair la théologie de celui-là. Il ne semble pas qu'Eusèbe ait eu entre les mains ce procès-verbal qui serait pour nous de capitale importance; est-il possible néanmoins de trouver ailleurs quelque trace de ce document, y a-t-il eu d'autres pièces contemporaines capa-

chlichen Literatur und Dogmengeschichte, Leipzig, 1924, fait partie de la collection *Texte und Untersuchungen*, t. XLIV, fasc. 5.

(1) A. Réville, *La christologie de Paul de Samosate*, dans la *Biblioth. de l'École des Hautes-Études*, Sect. des sciences religieuses, t. VII, 1896, p. 189-209.

(2) H. E., VII, xxvii-xxx.

Digitized by Google

bles d'éclairer le débat ? Telle est la question des *sources* de l'histoire de Paul de Samosate que nos deux auteurs cherchent d'abord à résoudre. Les résultats auxquels ils aboutissent et que nous ne pouvons songer à étudier ici dans le détail se recouvrent très sensiblement. A la question préalable : Paul de Samosate a t-il écrit ; quelque chose de son écriture nous est il parvenu ? ils sont d'accord pour répondre par la négative. A. Réville croyait le contraire et pensait devoir porter au compte de l'évêque d'Antioche des fragments de Λογοὶ πρὸς Σαβῖνον conservés dans le florilège byzantin intitulé *Doctrina Patrum* (1) qui les attribue explicitement à Paul. Mais, outre que l'étude de leur transmission rend ces fragments suspects (ils n'ont pas d'attestation avant l'époque du monothélisme), la doctrine qu'ils professent et qui manifeste un monothélisme massif et tendancieux, doit les faire écarter. Tout au plus, dit M. Loofs, pourrait-on concéder qu'il y aurait au point de départ de ces pièces apocryphes quelque propos authentique finalement emprunté à la discussion avec Malchion (p. 293). Quant à M. Bardy, il y relèverait plutôt des indices de la christologie antiochienne postérieure, et les fragments, à son avis, reproduiraient plutôt l'enseignement de Diodore de Tarse et de Théodore de Mopsueste (p. 355 sq.), sans qu'il faille pourtant les écarter d'une manière définitive quand il s'agit de reconstruire l'enseignement du Samosaténien. Mieux vaut, pensons-nous, ne pas les verser au débat.

A défaut d'écrits authentiques de Paul, sa doctrine (et son histoire) pourraient être reconstituées à l'aide des documents émanés du concile qui le condamna. A cette catégorie de pièces appartiennent la lettre synodale et les actes même du concile. Très incomplètement transmise par Eusèbe la première de ces pièces peut être en partie complétée à l'aide de citations qui figurent en des auteurs des v^e^ et vi^e^ siècles. Il est curieux de noter en effet qu'à partir du moment où les querelles christologiques ont pris toute leur acuité, les polémistes ont voulu chercher des arguments dans l'histoire du vieux procès intenté en 268 à Paul de Samosate. Où et comment se sont-ils procuré ce dossier, il est assez difficile de le dire ; il reste qu'ils semblent bien avoir mis la main sur des pièces authentiques. Ils n'en ont malheureusement cité que des lambeaux et il faut toujours se défier de ces *disjecta membra*. Tels qu'ils sont, néanmoins, ces fragments permettent de restituer tant bien que mal la partie de la lettre synodale où l'on précisait la théologie de Paul et les condamnations qu'elle méritait. Avec beaucoup de prudence, M. Bardy s'est contenté d'aligner les fragments en question ; plus hardi, M. Loofs a essayé de reconstruire la lettre elle-même (p. 330-334) ; mais les deux auteurs arrivent en somme aux

(1) Édit. Diekamp, Munster-en-W., 1907, p. 302 sq.

Digitized by Google

mêmes conclusions ; et il faut bien reconnaître que la synthèse du professeur allemand permet de mieux « réaliser » les reproches faits à Paul et la théologie qu'il exposait. On en dira autant de l'essai de restitution tenté par M. Loofs des actes de la discussion entre Paul et Malchion (p. 334-337). M. Bardy en accepterait les grandes lignes, et même il est d'accord avec M. Loofs sur quelques points de détail qui ne sont pas sans importance. Somme toute nos deux critiques se font donc très sensiblement la même idée des pièces officielles relatives à la condamnation du Samosaténien.

Reste pourtant un dernier document, contemporain de l'affaire, et sur lequel leurs conclusions divergent. C'est une lettre que M. Bardy appelle la « lettre des six évêques », que M. Loofs désigne sous le nom de « lettre d'Hyménéos » et qui est une épître adressée, avant l'issue de l'affaire, à Paul de Samosate par un certain nombre de ses collègues dans l'épiscopat. Après avoir exposé la profession de foi orthodoxe, elle énumère les principaux passages de l'Écriture qui en appuient les affirmations dogmatiques. M. Bardy s'est contenté de renvoyer au texte tel qu'il figure dans la *Bibliothek der Symbole* de Hahn (1). M. Loofs en donne (p. 324) une édition critique, où il ne se fait pas faute d'ailleurs d'introduire quelques corrections que certains estimeront passablement violentes. Cette différence de traitement tient sans doute à l'estime différente que nos auteurs professent pour le document. M. Bardy hésite à prendre position, car les arguments pour et contre son authenticité semblent se balancer. La pièce est suspecte parce qu'elle avoisine dans la tradition manuscrite des pièces fausses dont plusieurs de fabrique apollinariste ; pourtant la doctrine apollinariste, en ce qu'elle offre de plus caractéristique, ne transparaît guère dans l'exposé doctrinal des évêques ; c'est plutôt dans les milieux du IVe siècle opposés à Marcel d'Ancyre qu'il conviendrait, si le texte est inauthentique, d'en rechercher les auteurs (p. 113). Cette dernière remarque est du plus grand intérêt et nous verrons plus loin comment elle s'accorde avec certains résultats qu'a mis en évidence la sagacité de M. Loofs. Celui-ci, d'ailleurs, prend nettement parti pour l'authenticité de la lettre. Rien n'y trahit, dit-il, la couleur d'une époque postérieure, soit en ce qui concerne les affirmations positives des évêques, soit pour ce qui a trait à leur opposition à Paul. Les évêques auraient eu entre les mains un texte du Samosaténien qu'ils n'auraient pas écrit autrement pour le réfuter (p. 276 sq.). Me sera-t-il permis de dire qu'avant d'avoir vu la démonstration de M. Loofs, j'avais, en lisant M. Bardy, trouvé assez faibles les griefs qu'il fait à ce document ? J'avais été frappé,

(1) L. Hahn, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln*, 3e éd., p. 178 sq

Digitized by Google

moi aussi, par la façon dont sont groupés les textes scripturaires invoqués, manière qui ne peut guère être du IVe siècle, et qui s'apparente beaucoup plus avec celle de l'*Adversus Praxean*. C'est affaire d'appréciation ; mettons donc que, sans trop de risque, on peut compter parmi les témoignages contemporains sur l'affaire de Paul de Samosate la « lettre des six évêques ».

A côté de ces documents anciens, les quelques dépositions que l'on peut glaner dans les auteurs du IVe siècle, y compris saint Épiphane, ne sont plus que broutilles. Tout au plus convient-il d'attirer l'attention sur le fait que les homéousiens de Basile d'Ancyre semblent avoir eu entre les mains un dossier relatif au concile d'Antioche de 268. C'est là qu'ils ont trouvé que le synode, en condamnant Paul de Samosate, avait également répudié comme suspecte le terme d'*homoousios*. Nous n'avons plus la lettre dans laquelle les homéousiens annonçaient cette découverte si précieuse pour eux ; mais la façon dont en parlent saint Hilaire, qui l'eut en mains, et saint Athanase renseigné par un ami sûr, ne permet guère de douter que les amis de Basile d'Ancyre n'eussent pour avancer pareille chose d'excellentes raisons. « Ils n'auraient certainement pas osé affirmer un fait d'une telle importance, dit M. Bardy, sans en avoir une preuve capable d'être produite au grand jour » (p. 275). M. Loofs souscrirait dans l'ensemble à cette affirmation, tout en déclarant que la répudiation de l'homoousios par les juges de Paul fut peut-être moins expresse qu'il n'a plu aux homéousiens de l'affirmer (p. 146-158).

A l'aide de ces documents que pouvons-nous affirmer du Samosaténien, de son histoire, de sa doctrine? Malgré tous leurs efforts nos critiques n'arrivent point à percer les ténèbres qui entourent les origines du trop fameux évêque. Pour avoir été déjà émises à diverses reprises, les hypothèses que fait M. Bardy sur les influences syncrétistes et judaïques qui se seraient exercées sur Paul, soit dans sa ville natale, soit à Palmyre, ne semblent pas extrêmement solides. Qu'il ait été le protégé de la reine Zénobie, qu'il soit arrivé grâce à sa protection à l'épiscopat, qu'il ait été nommé par elle ducenarius (magistrat civil au traitement de 200 Sesterces), c'est possible, ce n'est pas démontré, au moins pour ce qui concerne l'accession de Paul aux dignités ecclésiastiques, et l'on fera bien de noter que la lettre synodale ne fait point allusion à des marchandages de ce genre. Mais ce qui paraît surtout invraisemblable, c'est que Paul ait donné dans les écarts de pensée qui lui seront funestes pour se gagner des sympathies dans le monde païen et juif. Pour y réussir le Samosoténien, pense M. Bardy, aurait cru ne pouvoir mieux faire que d'attirer l'attention de ses diocésains sur le dogme fondamental de la monarchie divine,

Digitized by Google

interprété de la manière la plus étroite. M. Loofs n'admet pas ces ingénieuses hypothèses. Que Zénobie ait eu quelque penchant pour un syncrétisme judaïsant, c'est ce que rien ne démontre, et tout ce qui s'est raconté sur les relations étroites qui auraient uni l'évêque d'Antioche et la reine de Palmyre pourrait bien remonter tout simplement à des bavardages antiochiens de date assez récente. On fera bien, nous semble-t-il, d'imiter sur ce point la prudence du critique allemand. Il n'en reste pas moins que l'étude de ces hypothèses subtiles a donné à M. Bardy l'occasion d'écrire un des plus beaux chapitres de son livre sur Antioche et l'Orient au milieu du IIIe siècle ; et il n'est pas sans intérêt de replacer Paul dans le milieu où il a vécu, de souligner les bizarres circonstances qui ont fait, la chose semble incontestable, d'un évêque chrétien, à cette date reculée, une sorte de ministre d'État de la monarchie palmyrénienne. Le parti « romanisant » dut voir d'assez mauvais œil cette collusion de l'évêque avec le pouvoir étranger ; on comprend qu'il en ait gardé quelque rancune à Paul, et que les défauts très apparents de celui-ci aient été remarqués sans bienveillance. La partie de la lettre synodale conservée par Eusèbe insiste avec un peu de lourdeur sur les griefs d'ordre moral qui, au concile, furent faits à l'évêque. M. Bardy tient ces griefs pour définitivement prouvés. M. Loofs, dont la bienveillance pour le Samosaténien éclate dès les premières pages de son livre, considère au contraire la lettre comme un tissu de calomnies pieuses (p. 53). C'est un bien gros mot ; s'adressant à une assemblée d'évêques qui n'avaient point d'intérêt, somme toute, à décrier l'un de leurs collègues, l'imputation de M. Loofs est plus que désobligeante. Il est entendu que bon nombre de procès de doctrine, surtout en Orient, ont dégénéré en des querelles personnelles ; mais il est difficile d'accepter, sans autre preuve, l'accusation massive de M. Loofs. La phrase de la lettre synodale sur laquelle il insiste pour montrer que les juges de Paul n'attachaient pas autrement d'importance aux accusations portées contre sa conduite publique et privée (1), n'a pas tout à fait le sens qu'il lui donne ; et quant à identifier l'admission trop facile de *subintroductae* que le concile reproche à l'évêque avec l'institution de diaconesses (p. 199), c'est une hypothèse purement gratuite et sur laquelle M. Loofs sera le premier à ne pas insister. Tenons, jusqu'à la découverte d'un fait nouveau, pour la chose jugée ; le concile de 268, après de longs débats, a prononcé la déposition de Paul, à une époque où il était encore, semble-t-il, *ducenarius* de Zénobie. Il n'a pu le faire, à coup sûr, que pour de très graves motifs, et il n'aurait pas fondé la sentence sur des consi-

(1) *H. E.*, VII, xxx, 16 (cf. 6).

Digitized by Google

dérants qu'il eût été facile de rétorquer. M. Loofs est bien forcé de reconnaître que la protection de Zénobie a couvert Paul après son aventure au concile; c'est donc, ajouterons-nous, que le concile devait avoir deux fois raison pour oser s'en prendre à un officier de la souveraine.

Quant à l'acte par lequel l'empereur Aurélien sitôt rentré à Antioche a mis hors de la maison épiscopale l'évêque récalcitrant qui, malgré sa déposition, refusait de vider les lieux, on sait qu'il a donné lieu aux appréciations les plus divergentes. M. Loofs, on l'entend sans peine, cherche à le minimiser au delà de toute expression. Le fait qu'Eusèbe exprime de la manière suivante : « Aurélien décida que la maison serait attribuée à ceux à qui les évêques d'Italie et de la ville de Rome l'aurait attribuée » (1), ce fait, disons-nous, lui semble, rapporté de la sorte, absolument incroyable. Le plus vraisemblable, ajoute-t-il, c'est qu'Aurélien aura chassé Paul comme partisan de Zénobie (p. 59 sq.). Des critiques et des théologiens ont voulu, à l'opposé, y découvrir la preuve d'interventions spontanées ou provoquées du siège romain dans l'affaire de Paul. M. Bardy a, fort justement, nous semble-t-il, tenu le juste milieu entre ces deux extrêmes et les pages très nuancées qu'il a écrites sur cette question, secondaire après tout, comptent parmi les plus objectives de son livre. De ce que le siège romain ait eu le droit d'intervenir dans une affaire de ce genre, du fait qu'avant et après 268 il ait pris sur lui de « dire le droit » en des affaires analogues, il ne s'ensuit pas que, dans la circonstance présente, il l'ait fait. Est-ce à des théologiens qu'il faut rappeler l'adage : *A posse ad actum non valet consecutio* ?

Reste une dernière question sur laquelle le 19e canon de Nicée jette quelque lumière. Il paraît certain que la déposition de Paul ne fut pas du goût de tous ses diocésains. Le simple fait que l'évêque ait pu se maintenir à Antioche jusqu'à l'entrée des troupes romaines indique déjà qu'il avait dans la ville un parti important. Après la déposition du Samosaténien, le parti survécut; en d'autres termes un schisme se forma dans Antioche, dont on désignait les adhérents sous le nom de Paulianistes ou de Pauliniens. Leur histoire est des plus obscures. Faut-il, en particulier, rattacher à cette petite Église l'illustre martyr saint Lucien, dont se réclameront, on sait avec quel éclat, les premiers tenants d'Arius? On l'a prétendu; mais l'hypo-

(1) *H. E.*, VII, xxx, 19. Le texte grec est beaucoup moins clair que ne le laisse supposer la traduction de Grapin que nous avons reproduite : τούτοις νεῖμαι προστάττων τὸν οἶκον οἷς ἂν οἱ κατὰ τὴν Ἰταλίαν καὶ τὴν Ῥωμαίων πόλιν ἐπίσκοποι τοῦ δόγματος ἐπιστέλλοιεν. On a traduit aussi ces derniers mots : « seraient en communion ».

Digitized by Google

thèse, dit avec beaucoup de raison M. Bardy, ne semble pas défendable. Il y a trop de distance entre les doctrines de Paul de Samosate et celle que nous supposons à bon droit avoir été celles de Lucien pour que l'on puisse faire du maître d'Arius et d'Eusèbe de Nicomédie, un des fidèles, surtout un des dirigeants, de la chapelle schismatique paulinienne (1). M. Loofs est au fond du même avis; mais il maintient à la tête du parti un évêque nommé Lucien, qu'il distingue avec soin du martyr Lucien lequel ne fut d'ailleurs que prêtre (p. 182-186). Quoi qu'il en soit, la chapelle paulinienne existait encore à l'époque du concile de Nicée, qui dut se préoccuper de faire un sort à ceux de ses adhérents qui voudraient rentrer dans l'Église catholique. Il fut décidé qu'on leur renouvellerait le baptême, et que leurs clercs pourraient, après avoir reçu le baptême catholique et l'imposition des mains, continuer à remplir les fonctions ecclésiastiques. Le sens du canon 19e paraît clair. Bien que l'on ne puisse préciser les vices qui entachaient de nullité le baptême paulinien, on doit penser que le concile n'a pris la décision, toujours fort grave, de faire réitérer aux schismatiques les rites de l'initiation chrétienne, qu'après étude attentive de toutes les circonstances de fait. Cette interprétation du canon de Nicée, qui est celle de M. Bardy et de presque tous les auteurs, n'agrée pas à M. Loofs. Pour lui la décision du concile est beaucoup moins une règle à suivre dans l'avenir que l'approbation de mesures antérieurement prises dans la communauté d'Antioche. Relevant avec une extraordinaire sagacité de menus indices, il essaie de projeter quelque jour sur les événements religieux qui se sont déroulés au début du IVe siècle dans la capitale de la Syrie et qui restent pour nous fort obscurs Si j'ai bien compris sa démonstration qui n'est pas toujours claire, l'évêque des Paulianistes, Lucien, serait mort vers 313 ; il aurait été remplacé par un certain Paulin, tandis que la communauté catholique était administrée par des évêques orthodoxes et en dernier lieu par Eustathe après 324. Entre Paulin et Eustathe une réconciliation aurait eu lieu par l'entremise du célèbre Hosius qui allait bientôt présider le concile de Nicée. Une grande partie de la communauté schismatique serait revenue à l'Église catholique, à des conditions fort avantageuses, dont il subsiste des traces (mais bien effacées) dans le canon 19e de Nicée. Cette heureuse issue aurait été surtout facilitée par les sympathies qu'aurait portées Hosius, un occidental, tout féru de la théologie de l'*homoousios*, à la petite Église où se conservaient les doctrines de Paul. Ces doctrines, Hosius ne les voyait pas si différentes de celles qu'avec

(1) La petite dissertation que M. Bardy consacre à Lucien (p. 401-405) nous semble de tous points excellente.

Digitized by Google

l'Occident latin, il professait lui-même ; il aurait employé toute sa diplomatie à persuader Eustathe que l'enseignement de Paul de Samosate n'avait point été aussi monstrueusement nouveau que l'avait prétendu le concile de 268 ; bref il aurait rendu un commencement de justice à la mémoire de Paul et à la théologie antiochienne dont le Samosaténien avait été le représentant. Est-il besoin de dire que M. Loofs lui-même ne regarde pas tous les points de cette reconstitution comme également solides ? A ceux qui l'examineraient sans parti pris l'ensemble de l'hypothèse risque de paraître beaucoup plus ruineux encore. On relèvera, du moins, les indices si diligemment rassemblés par le professeur de Halle des changements dans la situation religieuse d'Antioche au début du IVe siècle.

Le lecteur aura déjà remarqué que M. Loofs ne dissimule pas son dessein de réhabiliter non seulement la personne de Paul, mais encore les *doctrines* soutenues par lui. C'est à coup sûr la partie la moins banale de son livre que celle qui est consacrée à étudier les tenants et aboutissants de la doctrine du Samosaténien. M. Bardy y avait mis beaucoup moins de façon, et s'était maintenu dans les chemins battus. Pour lui Paul renouvelle purement et simplement les erreurs de l'adoptianisme romain, dont Artémon demeurait, à l'époque de Paul, l'obscur représentant. On connaît les traits généraux du système. Dogme de l'unité divine affirmé avec tant de force que le Verbe ne peut être considéré que comme un attribut divin et non comme une hypostase ; action toute particulière de cette sagesse divine en Jésus, qu'il faut considérer par ailleurs, malgré sa naissance virginale, comme un homme ordinaire, ψιλὸς ἄνθρωπος ; adoption enfin de cet homme par Dieu, qui l'élève, à cause de sa correspondance parfaite à la grâce divine, à la dignité de Fils de Dieu. En d'autres termes le Fils de Dieu, ce n'est point le Verbe préexistant de toute éternité, finalement incarné au sein de la Vierge Marie, mais bien l'homme-Jésus élevé à la dignité suprême. Le Saint-Esprit dans le système n'a point de place ; la sotériologie est inexistante ; la rédemption qu'opère le Christ, c'est surtout l'admirable exemple qu'il donne de la pratique de toutes les vertus. Bref l'ensemble de la théologie de Paul de Samosate et d'Artémon se serait maintenue dans le terre-à-terre du rationalisme le plus étroit. Les fragments conservés de la lettre synodale et des actes conciliaires appuient chacune de ces accusations. Et la postérité que M. Bardy attribue à l'évêque d'Antioche ne dément pas ces griefs. Le samosaténisme revit, *jusqu'à un certain point*, dans les doctrines nestoriennes ; surtout il trouve dans les sociniens du XVIe siècle et les unitariens de tout genre, ses plus authentiques descendants.

Digitized by Google

Ces appréciations nous paraissent justes dans l'ensemble ; encore est-il que certains détails de la doctrine du Samosaténien auraient pu être étudiés avec une plus scrupuleuse acribie. En particulier il ne nous apparaît pas aussi clairement qu'à M. Bardy, que le Verbe, dans le système de Paul, soit complètement dépourvu de subsistance. Avec beaucoup de raison, nous semble-t-il, M. Loofs, a mis l'accent sur un fragment de la lettre synodale, que cite également M. Bardy, et qui, tout de même, donne à réfléchir « Le Verbe, avait dit Paul, s'est rencontré avec le fils de David, qui est Jésus-Christ, né du Saint-Esprit ; celui-ci, la Vierge l'a porté par le Saint-Esprit ; celui-là, Dieu l'a engendré sans la Vierge, et c'est ainsi que le Verbe a pris une hypostase ». (Bardy, p. 307). Passons condamnation sur la première partie du texte qui exprime clairement la doctrine dite nestorienne; mais la seconde partie semble bien affirmer que le Verbe est subsistant, autant dire, qu'il est une hypostase : καὶ οὕτως ὑπέστη ὁ λόγος. Et sans doute, M. Loofs le concède, le Verbe n'a pas été, dans le système de Paul, engendré de toute éternité; sa génération a lieu dans le temps (en dépendance peut-être de la création du monde). Mais Tertullien dit-il autre chose? Sans exprimer clairement la distinction entre *Logos endiathètos* et *Logos prophoricos* qu'avait énoncée son prédécesseur Théophile d'Antioche, Paul ne laisse pas de suivre ses traces, et il n'y a rien d'étonnant non plus qu'il se rencontre parfois avec l'auteur de l'*Adversus Praxean*. Il convient néanmoins de remarquer que le Samosaténien évite de donner au Logos avant l'incarnation le nom de Fils; et M. Loofs avoue que cette particularité ne laisse pas de donner à son concept du *Logos* un caractère tant soit peu flou; le Logos de Paul semble rester ἀνούσιος, ἀνυπόστατος. Mais ceci n'est point spécial à Paul et il n'est que de lire l'*Homélie contre Noet* de saint Hippolyte pour retrouver les traces d'un usage qui réserve au Logos le nom de Fils seulement après le moment où il s'est fait chair. Et, pour le dire en passant, l'évangile johannique qui emploie exclusivement le mot de Logos avant que le « Verbe se soit fait chair » n'utilise plus ensuite que le nom de Fils. Nous ne pouvons songer à suivre M. Loofs dans la comparaison qu'il institue entre la doctrine trinitaire de Tertullien, telle qu'elle se révèle dans l'*Adversus Praxean* et les théories professées, si on veut l'en croire, par Paul de Samorate. A vrai dire nous ne pensons pas que la thèse du critique allemand soit de tous points défendable, mais nombre des observations qu'il fait sur la théologie de Tertullien nous ont paru extrêmement suggestives. A la manière de son pays, où l'on croit facilement avoir trouvé une solution quand l'on a baptisé un concept, il distingue dans la théologie du prêtre de Carthage deux courants qu'il appelle

Digitized by Google

l'un « pluralistico-monophysite » l'autre « monothéistico-dyophysite ». Pour s'exprimer en des termes assez rébarbatifs, l'idée n'est pas aussi singulière qu'il paraîtrait d'abord. On entendra que deux tendances se font jour en Tertullien. D'une part il emboîte le pas à la théologie, relativement simpliste en somme, mise au jour par les Apologistes, et qui, sans serrer le problème de l'unité divine, constitue à côté du Père, si l'on veut nous passer l'expression, un dieu de seconde majesté (dithéisme larvé) et donne à cette personne divine la visibilité, la passibilité et les autres attributs qui se révèlent dans le *Verbe incarné* (monophysisme larvé). Cette tendance est en effet très sensible aux ch. 14 et 15 de l'*Adversus Praxean*. Mais il y en a une autre chez Tertullien, qui vise d'une part à sauvegarder l'unité divine, par la théorie de la consubstantialité et aussi de l'*économie* (ou distribution de l'être divin), qui d'autre part distingue soigneusement dans le Christ les propriétés des deux natures, et finit par exprimer leurs rapports en des termes que le *tome à Flavien* n'aura qu'à reprendre (1). Ces résultats auxquels aboutit M. Loofs ne nous semblent pas contestables, quand il s'agit du prêtre de Carthage, et nous avions remarqué, avant de lire le *Paul de Samosate*, les incohérences, au moins apparentes, de la doctrine de Tertullien. Où nous pensons que le critique allemand dépasse les faits constatés, c'est quand il assimile sans plus à la doctrine de Tertullien celle de Marcel d'Ancyre. Il est possible, après tout, que l'auteur de l'*Adversus Praxean* ait conçu l'épanouissement progressif de l'être divin (*économie*) (2) un peu à la manière dont Marcel imaginera plus tard le πλατυσμός divin; mais on ne saisit pas de traces, chez lui, nous semble-t-il, de la doctrine proprement marcellienne du retour définitif à l'unité. Tertullien, pensons-nous, aurait pu souscrire le *cujus regni non erit finis*, qu'on a fini par opposer à Marcel. Tout ceci nous met un peu loin de Paul de Samorate. Retenons que M. Loofs situe dans la même ligne de développement, au moins pour ce qui concerne les concepts trinitaires, Tertullien, Paul et Marcel. A l'en croire donc Paul n'aurait pas enseigné autre chose que la *Trinité économique*, au sens du déploiement progressif de l'être du Dieu unique; et cela ne ressemble guère au monarchianisme dynamiste que l'on attribue d'ordinaire à l'évêque malheureux d'Antioche.

Pour ce qui concerne la christologie de Paul, M. Loofs rejoint M. Bardy. Entendons que l'un et l'autre reconnaissent sous les expressions du Samosaténien la théologie antiochienne des deux natures, qui, poussée à l'extrême aboutira à ce que l'on est convenu d'appeler

(1) *Ad. Praxean*, c. 29 et 30.

(2) Tout n'est pas encore dit, il s'en faut, sur cette curieuse doctrine, qu'il conviendrait aussi d'étudier dans Hippolyte.

Digitized by Google

le nestorianisme. Cette théorie consiste à distinguer d'une manière tellement radicale les deux éléments divin et humain que la tradition a toujours reconnus dans le Christ, qu'il devient impossible de voir comment leur union constitue un seul être foncier, une seule réalité personnelle. La définition que Paul aurait donné du Fils de Dieu, s'exprimerait en ces termes : ὁ ἄνθρωπος ἐκ Μαρίας συναφθεὶς τῇ σοφίᾳ. Cette συνάφεια, cette union entre les deux éléments ne peut pas être appelée une union essentielle ἕνωσις οὐσιώδης et, avant Théodoret, Paul critique vivement la comparaison qui tendrait à assimiler l'union du divin et de l'humain dans le Christ à celle de l'âme et du corps pour former le composé humain. Cette συνάφεια est proprement une inhabitation, ἐνοίκησις, de la sagesse divine dans l'homme Jésus, inhabitation qu'il ne faudrait pas se hâter d'assimiler sans plus à l'inhabitation de l'Esprit divin dans les prophètes; outre que la participation de la divinité est beaucoup plus abondante en Jésus que dans les hommes inspirés, elle est aussi beaucoup plus durable. Conçu par l'opération divine, prédestiné à être Fils de Dieu, Jésus, né d'après les promesses ἐξ ἐπαγγελιῶν, ne peut en aucune manière être mis sur le même pied que les hommes de Dieu de l'Ancien Testament. Mais son union à l'être divin reste néanmoins le prototype de la nôtre. A diverses reprises au cours de l'histoire ecclésiastique on voit prêter, à des personnages dont la christologie est suspecte cet invraisemblable propos : « Je ne porte pas envie au Christ; car ce qu'il était, je puis le devenir ». Il a été prêté aussi au Samosaténien. Si énorme qu'il paraisse, il traduit d'une façon massive un aspect, qui n'a rien d'extraordinaire, de sa christologie (1).

On ne reprochera pas à M. Loofs d'avoir minimisé sur ce point la doctrine du Samosaténien. Ce qu'il nous en dit apparente étroitement la dogmatique de Paul avec le nestorianisme le mieux caractérisé (2).

(1) Oserait-on ajouter que Paul n'en est pas le premier responsable. Qu'on relise la parabole d'Hermas où s'expriment de la manière bizarre que l'on sait les relations entre le Père, le Fils et l'Esprit, et l'on verra qu'elle se termine par une exhortation morale qui s'apparente, tant soit peu, à l'idée ci-dessus exprimée : « Dieu... donne à cette chair (c'est-à-dire à l'homme Jésus) qui avait servi l'Esprit avec une irréprochable fidélité un lieu de repos, ne voulant pas qu'elle eût l'air d'avoir perdu la récompense de ses services. Car *toute chair* qui aura servi de demeure au Saint-Esprit et aura été trouvée sans souillure et sans tâche, recevra une récompense ». *Similit.*, V, VI, 7.

(2) On remarquera cependant que, pour donner à la christologie de Paul une saveur « nestorienne » aussi caractérisée, M. Loofs est obligé de faire l'exégèse des affirmations du vieil antiochien, à l'aide de textes beaucoup plus explicites des antiochiens récents, Théodore de Mopsueste, Diodore, Théodoret, Nestorius. Voir par ex. p. 252, 253, et bien souvent ailleurs.

Digitized by Google

Où les efforts du critique sembleront plus contestables, c'est quand il s'efforce de montrer que la conception christologique de Paul n'est pas autre chose que la mise au point d'une doctrine qui a des attaches dans le passé le plus reculé de l'Eglise. Et si l'on veut ramasser en un bref raccourci la manière dont M. Loofs se représente l'évolution des doctrines christologiques et trinitaires dans les premiers siècles, on arriverait, pour autant que la pensée souvent obscure de l'auteur se peut reconstituer, au résultat suivant. Antérieurement à l'âge des apologistes, avant toute collusion de la pensée chrétienne avec la philosophie grecque, règne une doctrine qui ressemblerait étrangement, sauf peut-être la terminologie, à celle de Paul de Samosate. Profondément monothéiste, elle se représente l'élément divin du Christ beaucoup plus comme une *virtus*, une *dynamis*, ayant sa source dans la substance paternelle que comme une réalité substantielle et personnelle. Cette force divine constitue par son union avec une chair animée le Fils de Dieu; rien de plus logique que de distinguer en celui-ci ce qui est de la « chair » et ce qui est de l'Esprit. — Si paradoxale que la chose paraisse, M. Loofs retrouve les traces de cette doctrine jusque dans Ignace d'Antioche. Mais à partir du milieu du second siècle, la doctrine archaïque se trouve refoulée par l'épanouissement de la théologie des Apologistes, qui prendra dans Origène ses contours définitifs, et cherchera bientôt à supplanter l'antique dogme, dont Tertullien reste l'un des témoins. Quand Paul de Samosate formule à nouveau la pensée ancienne, il se heurte à la coalition de toutes les forces origénistes. Ce sont les disciples d'Origène, à commencer par Denys d'Alexandrie, qui sont du Samosaténien les adversaires les plus acharnés; c'est en fidèles adhérents du maître d'Alexandrie qu'ils répudient, plus ou moins ouvertement, l'*homoousios*, que Denys avait jadis condamné, et qu'il n'avait accepté plus-tard qu'à son corps défendant. Le concile de 268 est la victoire de la théologie origéniste sur la vieille conception christologique et trinitaire à laquelle l'Occident demeurera plus longtemps fidèle. On comprend dès lors les tendresses de l'occidental Hosius pour le parti paulinien d'Antioche; le souci avec lequel les homéousiens, fidèles origénistes, ressusciteront les décisions du concile de 268; la ténacité qu'il mettront à poursuivre dans Eustathe d'Antioche, dans Marcel d'Ancyre une théologie qui présente avec celle de Paul une si étroite parenté, et qui semble trouver encore des défenseurs en Occident. — Tels sont quelques-uns des aperçus qu'entrouve en ses dernières pages le livre de M. Loofs. Est-il besoin de dire que cette grandiose synthèse nous apparaît comme bien sujette à caution? M. Loofs ne cache pas lui-même qu'elle repose sur un certain nombre

Digitized by Google

de suppositions impossibles à vérifier, et que nous n'avons pas le loisir de discuter ici. Nous n'avons donc pas de peine à dire que les conclusions de M. Bardy, beaucoup plus classiques, beaucoup plus modestes, nous apparaissent comme autrement solides ; et ce n'est pas le moindre mérite du professeur de Lille que d'avoir montré, dans la pratique que la science catholique peut se mesurer, sans désavantage, avec la critique indépendante.

***

La première condition pour faire une bonne histoire des hérésies c'est de connaître avec exactitude le milieu où elles ont pris naissance, d'apprécier, avec sérénité les actions et réactions diverses parmi lesquelles elles ont éclaté. Les quelques chapitres de l'*Histoire ancienne de l'Église* où Mgr Duchesne avait d'une plume si alerte raconté la Tragédie de Nestorius, le Concile de Chalcédoine, les premières agitations monophysites font concevoir les luttes christologiques du v[e] siècle d'une manière très vivante. Mais l'*Histoire ancienne de l'Église* nous laisse sur les dernières années du v[e] siècle, elle nous fait seulement entrevoir l'étrange confusion que crée dans tout l'Orient l'agitation antichalcédonienne. On annonce, il est vrai, pour un avenir très prochain l'apparition du t. IV (1), et nous croyons savoir que l'ouvrage du savant historien tiendra un compte fort sérieux de beaucoup de publications de textes qui ont renouvelé en ces dernières années l'histoire du monophysisme. Saluons en attendant avec une reconnaissance émue l'*Histoire des patriarches d'Alexandrie* que le jeune Jean Maspero, mort au champ d'honneur, n'a pu mettre au point, et que des mains pieuses, non sans de multiples difficultés, ont préparé pour l'impression (2). Si l'auteur avait pu y mettre la dernière main, elle aurait constitué une histoire complète de l'Église monophysite copte, depuis qu'elle se détache définitivement de l'Église melkite, jusqu'au moment de la conquête arabe. Elle s'arrête, en fait, une trentaine d'années avant cette dernière date ; elle néglige d'autre part l'étude des années troublées qui suivent immédiatement

(1) Voir *Revue des Deux-Mondes*, du 15 nov. 1924, où paraît le chapitre relatif à la situation religieuse en Gaule au début du vi[e] siècle.

(2) *Histoire des Patriarches d'Alexandrie, depuis la mort de l'empereur Anastase jusqu'à la réconciliation des Églises jacobites (518-616)*, par Jean Maspero, ouvrage revu et publié après la mort de l'auteur par le R. Ad. Fortescue et Gaston Wiet, Paris, 1923, in-8° de xvi-428 p. ; fait partie de la *Bibliothèque de l'École des Hautes-Études*, sect. des sciences historiques et philologiques, n° 237.

Digitized by Google

Chalcédoine, et pendant lesquelles le monophysisme s'installe fortement sur le siège patriarcal d'Alexandrie. Telle qu'elle est et malgré son inachèvement, cette étude rendra les plus grands services à qui veut étudier l'évolution du monophysisme égyptien. Elle projette aussi d'abondantes lumières sur les destinées du monophysisme syrien, car les relations, quelquefois amicales, plus souvent hostiles, ont été fréquentes entre les deux grands sièges monophysites d'Antioche et d'Alexandrie. Au XVIII^e^ siècle l'érudit très averti que fut Eusèbe Renaudot avait déjà esquissé une *Historia patriarcharum Alexandrinorum*, et il avait fait l'intéressante remarque qu'il est impossible, en utilisant les seules sources byzantines de rédiger une histoire exacte de l'Église de saint Marc. Résolument il était allé aux sources orientales, dont la substance était passée dans son récit. Il convenait de reprendre cette idée du célèbre érudit. Tout en faisant une place aux auteurs byzantins, il fallait reconnaître qu'ils sont trop souvent mal informés ou partiaux et dès lors recourir le plus largement possible aux écrivains orientaux. Ceux-ci nous sont plus accessibles qu'ils ne l'étaient à Renaudot. En ces vingt dernières années, le *Corpus scriptorum orientalium christianorum* de Mgr Chabot, la *Patrologia Orientalis* de MM. Graffin et Nau, l'*Oriens christianus* de M. Baumstarck, la *Revue de l'Orient chrétien* ont publié un nombre considérable de textes, le plus souvent avec traductions, qui, recoupés les uns par les autres, confrontés avec les documents d'origine byzantine, permettent d'arriver sinon à la vérité absolue et définitive, du moins à une approximation suffisante.

La grande connaissance qu'avait Jean Maspero des langues orientales lui a permis de tirer le meilleur parti possible de cette masse de documents, de critiquer, au besoin, certaines des traductions qui en ont été proposées, de faire en définitive œuvre extrêmement personnelle. Nous n'en pouvons ici suivre tout le détail. Qu'il nous suffise de dire qu'après un chapitre d'introduction où il tente de définir l'hérésie monophysite, après un second chapitre où il montre les attaches profondes qu'avait avec la terre d'Égypte l'hérésie en question, il commence avec le règne de Justin I^er^ l'histoire de l'Église copte. Jean Maspero a bien vu ce que d'autres critiques avaient déjà exprimé au cours de ces dernières années, que c'est fort improprement que l'on parle d'*hérésie* monophysite. Déjà M. Lebon dans son étude sur le *Monophysisme sévérien* parue en 1909 avait montré avec beaucoup de force que la dogmatique monophysite, telle qu'elle s'exprime dans les écrits de Sévère d'Antioche ne diffère que par la terminologie de la doctrine chalcédonienne, qu'elle ne peut en tout cas être confondue avec l'eutychianisme. Si tous les Jacobites de Syrie ou d'Égypte se

Digitized by Google

sont finalement séparés de l'Église impériale (melkite), c'est pour des raisons où les questions de doctrine avaient bien peu à voir. Mieux vaudrait donc parler du schisme monophysite, et Jean Maspero n'a pas de peine à montrer comment tout prédisposait le nationalisme égyptien, aussi exacerbé au VI^e^ siècle qu'au XX^e^, à rompre un jour ou l'autre avec la religion de l'étranger, à persévérer dans le schisme avec une étrange opiniâtreté.

Quoi qu'il en soit d'ailleurs, c'est un fait, qu'en 518 au moment où la mort d'Anastase et l'accession de Justin I^er^ vont déclencher à Byzance une réaction violente contre toutes les collusions monophysites de la génération précédente, l'Église égyptienne est déjà perdue définitivement pour l'orthodoxie chalcédonienne. Tandis que, dans le reste de l'Orient, les efforts combinés du pape Hormisdas et du basileus ont finalement raison de toutes les résistances et contraignent tous les antichalcédoniens, francs ou larvés, à se soumettre ou à se démettre, le successeur de Timothée Élure sur le siège de saint Marc, Timothée III n'est même pas inquiété. L'Égypte est l'oasis où refluent de tous côtés les victimes de la réaction chalcédonienne; c'est là que Sévère d'Antioche séjournera longtemps, de là qu'il veillera, à distance, sur son troupeau monophysite, passé sous la houlette des pasteurs melkites, là qu'il engagera, pour défendre la pureté de la foi monophysite, la retentissante controverse avec Julien d'Halicarnasse dont nous parlerons tout à l'heure. A la mort de Timothée III, en 535, on aura même le singulier spectacle de l'autorité impériale rétablissant de force sur le siège d'Alexandrie le patriarche monophysite Théodose, chassé, le jour même de son élection, par un tumulte populaire. Il est bien vrai que le concurrent qu'on lui avait opposé était Gaïanus, tout acquis aux doctrines *phantasiastes* qu'à tort ou à raison l'on attribuait à Julien d'Halicarnasse. Le fait néanmoins que les officiers de Justinien n'aient pas profité de la circonstance pour imposer comme *tertius gaudens* un pasteur chalcédonien en dit long sur les dispositions qui régnaient alors à la cour de Byzance où Théodora était toute puissante.

Mais en 536 subitement la scène change. L'arrivée à Constantinople du pape Agapet précipite la réaction chalcédonienne qui déjà se préparait. En même temps que dans la ville impériale le patriarche Anthime, créature de Théodora, est sacrifié, Théodose est expulsé d'Alexandrie. Appelé à Constantinople, il y demeura jusqu'à sa mort dans une demi-captivité dont il ne laissait pas d'apprécier la douceur et la tranquillité. Pendant ce temps les agents du basileus installaient successivement sur le siège de saint Marc des prélats d'orthodoxie reconnue. Pour éviter toute surprise, on prenait soin de les

Digitized by Google

nommer et de les faire sacrer à Byzance, puis ils venaient, sous la protection des fonctionnaires impériaux, prendre possession de leur siège; les choix furent d'ailleurs médiocres et causèrent parfois d'assez cruelles difficultés au gouvernement byzantin. On lira avec intérêt l'histoire du patriarche melkite Zoïle qui dut finalement être déposé, pour son insubordination, par l'autorité impériale. Tant bien que mal se constituait ainsi une dynastie melkite qui végétera plus ou moins obscurément jusqu'à l'époque arabe. Mais il s'en faut bien qu'elle ait rallié sous son obéissance la grande masse des chrétiens d'Égypte. En dehors de la ville tout hellénisée d'Alexandrie, les patriarches melkites n'avaient aucune influence. Là sans doute la « terreur catholique » avait pu mener la vie dure aux antichalcédoniens dont les lieux de culte avaient été donnés aux orthodoxes; mais l'autorité des patriarches melkites ne s'étendait qu'aux localités peu nombreuses où l'élément byzantin avait quelque importance. Partout ailleurs c'était autour des pasteurs monophysites que se groupaient les indigènes. Ces pasteurs reconnaissent pour leur chef Théodore, toujours exilé, et les successeurs qu'on lui donnera. Telle est l'origine du double patriarcat, copte et melkite, qui a subsisté jusqu'aujourd'hui.

Cette Église copte connut durant le ve siècle bien des vicissitudes. Un instant les violences des autorités byzantines, au service de la hiérarchie melkite, semblent l'avoir réduite à toute extrémité. Mais voici que l'activité de Jacques Baradée qui a déjà restauré en Syrie l'Église monophysite, vient également au secours des communautés égyptiennes. Cet homme étonnant est vraiment le second fondateur de l'Église copte, comme il l'est de l'Église jacobite de Syrie. Son autorité néanmoins est incapable de faire l'unité parmi toutes les tendances qui se font jour au sein de l'Église égyptienne. Unis quand il s'agit d'anathématiser Nestorius et le concile de Chalcédoine, les chrétiens d'Égypte ne cessent par ailleurs de s'entredéchirer. On suivra avec profit dans le travail de Jean Maspero la naissance et le développement des diverses sectes qui, à commencer par les gaïanites, à finir par les thrithéistes se sont combattues avec acharnement, et ont parfois réussi à créer, l'une en face de l'autre, des hiérarchies rivales. Plus curieuse encore est la querelle qui sous le patriarcat de Damien met aux prises les deux sièges monophysites d'Antioche et d'Alexandrie. Les diverses péripéties en sont étudiées avec beaucoup de détails et une verve qui rappelle la manière de Mgr Duchesne. Si l'on se perd un peu dans le détail des querelles dogmatiques sous lesquelles s'abritent les questions de personne et les rivalités de sièges (la querelle du trithéisme et du tétradisme semble en effet une vaste logomachie), on retiendra néanmoins de toute cette histoire que le schisme engendre

Digitized by Google

presque obligatoirement le schisme. Le volume se clôt sur les négociations qui amenèrent en 616 la réconciliation de deux Églises jacobites d'Alexandrie et d'Antioche.

Cette courte analyse est loin de donner une idée de la quantité prodigieuse d'informations que l'on trouvera dans ce volume. Tous les personnages de quelque importance que l'auteur a rencontrés sur sa route ont été étudiés avec beaucoup de soin. C'est ainsi que l'on rencontre des notices intéressantes avec bibliographie à l'appui sur Sévère d'Antioche, Philoxène de Hiérapolis, Jean Philopon, le fondateur du trithéisme, Thémistius, le chef des agnoètes, Étienne le Sophiste, Anastase le Sinaite, le futur pape Pélage, et bien d'autres, sans compter les indications relatives à des personnages moins directement mêlés à l'histoire d'Alexandrie (1).

Ainsi le monophysisme, tel que Sévère d'Antioche le constitue en un corps de doctrine, tel qu'il le lègue aux Églises copte et jacobite, n'est pas une hérésie au sens propre du mot, et l'on n'avait pas attendu le xx[e] siècle pour faire cette découverte. Richard Simon en avait déjà le pressentiment. Du moins les historiens du dogme semblaient à peu près d'accord pour reconnaître que dans certaines fractions de l'immense Église monophysite s'étaient perpétuées des doctrines plus étroitement apparentées à celles d'Eutychès. Sévère d'Antioche anathématisait la mémoire du vieil archimandrite constantinopolitain aussi délibérément que l'avait fait le concile de Chalcédoine ; mais dans l'Église même sur les destinées de laquelle il veillait, il avait dû lutter contre des tendances qui n'allaient à rien moins qu'à ressusciter les affirmations proprement eutychiennes. N'est-il pas courant de distinguer parmi les antichalcédoniens avérés une aile droite constituée par les sévériens, séparée seulement du *tome à Flavien* par une question de mots, et une aile gauche, celle des julianistes, en coquet-

(1) La théologie de Jean Maspero, personne ne lui en fera de reproches, est quelquefois un peu courte. Le Rév. A. Fortesene s'est efforcé, à plusieurs endroits, de rectifier ou de compléter certaines indications doctrinales sujettes à caution; il a par exemple ramené à ses justes limites la sortie un peu intempestive faite par l'auteur sur l'intrusion de la philosophie aristotélicienne dans la théologie. Voir p. 203 et sq. Mais on s'étonne qu'il ait pu écrire, p. 37 n. 3, que le titre de *pape* a été constamment usurpé par les patriarches d'Alexandrie. Le titre de pape n'a été réservé qu'assez tard à l'évêque de Rome. — Les abréviations des notes bibliographiques ne sont pas toutes faciles à résoudre, et il m'a fallu quelque temps pour identifier les *Berliner Klassikertexte*, où est publiée une lettre pascale du patriarche Alexandre.

Digitized by Google

terie ouverte avec les eutychiens les plus authentiques. Et les sobriquets même par lesquels se désignaient mutuellement ces frères ennemis, n'indiquent-ils pas la profonde différence doctrinale qui les sépare ? Phantasiastes ! aphtartodocètes ! s'écrient les sévériens quand ils lisent dans les écrits de Julien que le corps du Christ fut dès le moment de la conception incorruptible, et donc aussi impassible et immortel. Phtartolâtres ! répliquent les julianistes à leurs adversaires ; phtartolâtres qui attribuez à une chair corruptible l'adoration qui n'est due qu'à Dieu ! phtartolâtres qui ne pensez donner dans votre eucharistie aux fidèles qui ont faim de la chair vivifiante du Christ, qu'un corps corruptible et qui ne peut être le remède d'immortalité ! Pendant plus d'un demi-siècle, des carrefours d'Alexandrie aux monastères sis à la limite du désert retentiront ces injures réciproques. La controverse gaianite (1) met dans toute l'Église copte une division qui longtemps se perpétue. Et sur la foi de ces altercations violentes les historiens du dogme emboîtent le pas, sans plus de façon, aux hérésiologues byzantins qui n'ont pas vu grand chose à la querelle, aux écrivains monophysites officiels lesquels ont tout intérêt à noircir les hérétiques qui ont installé un schisme dans leur schisme.

Pour en avoir le cœur net, le mieux était d'y aller voir au lieu de juger des choses par les yeux d'autrui. C'est ce qu'a pensé M. l'abbé René Draguet qui vient de conquérir brillamment le doctorat de théologie à Louvain avec une thèse fort remarquable sur *Julien d'Halicarnasse* (2). Il fallait commencer par recueillir, autant que faire se pouvait les textes authentiques du prétendu hérésiarque ; et la chose n'allait pas sans difficulté. Toute l'œuvre littéraire de Julien a péri ; ni les chalcédoniens, ni les monophysites de l'Église officielle n'avaient intérêt à la conserver. Mais quelques citations authentiques de ce théologien étaient éparses dans la littérature orientale. D'une part l'œuvre de Sévère (transmise pour une bonne part en syriaque) devait inévitablement conserver de nombreuses allusions aux thèses de

(1) Les idées, ou mieux les mots, mis en circulation par Julien d'Halicarnasse servirent de signe de ralliement à la faction monophysite qui opposa Gaïanus à Théodose. Le nom de gaïanites survécut assez longtemps, et il y eut pendant plus d'un demi-siècle un schisme gaïanite en face de l'Église monophysite théodosienne. Sur les origines et les détails de la querelle, nombreux renseignements dans l'ouvrage de Jean Maspero.

(2) R. Draguet, *Julien d'Halicarnasse et sa controverse avec Sevère d'Antioche sur l'incorruptibilité du corps du Christ*, in-8° de XII-276 p. plus 78 p. de documents, numérotés séparément, Louvain, 1924, prix : 30 francs ; fait partie de la série de la collection des thèses de doctorat en théologie de Louvain, série II, t. 12.

Digitized by Google

Julien. Cette œuvre n'est encore que partiellement publiée, et M. Draguet, pour enfler son dossier, a dû recourir à plus d'un texte inédit contenu dans les mss du Vatican ou du British Museum (1). Il a disposé en outre de plusieurs lettres, de contenu dogmatique, échangées entre Julien et Sévère et reproduites plus ou moins complètement par les historiens monophysites tels que Zacharie le Rhéteur ou Michel le Syrien. Ce dépouillement minutieux lui a permis de relever ainsi 154 fragments reproduisant des pages que l'on peut juger authentiques de l'évêque d'Halicarnasse et qui, confrontés les uns avec les autres, comparés d'autre part aux réfutations des adversaires, permettent de reconstituer tant bien que mal la doctrine de Julien (2). Il conviendra néanmoins de ne pas oublier que des fragments, si abondants qu'on les suppose, si savamment qu'on puisse les critiquer, risquent toujours de nous laisser une idée assez imparfaite, disons même une idée fausse, de l'ouvrage dans lequel ils ont été découpés.

Sous le bénéfice de cette remarque, que je ne vois nulle part énoncée par M. Draguet et qui est néanmoins d'importance, quelle idée peut-on se faire aujourd'hui de la personne et de la doctrine de Julien? Disons tout de suite que le personnage de l'hérésiarque est mal connu; raison de plus pour qu'on s'efforce de rassembler tous les renseignements qui permettraient d'éclairer cette mystérieuse physionomie. Notre auteur s'est acquitté un peu rapidement de cette partie de sa tâche, et n'a même pas tenté de reconstituer par approximation le *curriculum vitae* de son héros. On le regrettera. Si maigres que soient

(1) Nous ne pouvons en faire ici le relevé ; les lecteurs que la chose intéresserait le trouveront dans l'art. *Julien d'Halicarnasse*, qui va paraître incessamment dans le *Dictionnaire de théologie catholique* et, qui reproduit, dans les grandes lignes, la thèse de M. Draguet.

(2) M. Draguet a rassemblé ces fragments dans l'appendice de son étude ; il les donne d'abord en syriaque, puis dans une retraduction grecque du syriaque qu'il a faite lui-même. Le principe est excellent ; une traduction en langue vulgaire, et même en latin ne peut rendre le vocabulaire théologique oriental, qui dans ces controverses est d'une importance capitale. M. Draguet ne se flatte pas d'avoir restitué le texte primitif de Julien ; il est à présumer qu'il s'en rapproche autant que possible. Il sera le premier à convenir que son grec reste parfois un peu laborieux. Mais on le chicanera, à coup sûr, sur la disposition typographique qu'il a donnée à son appendice. Pour éviter au lecteur qui n'entend point couramment le syriaque, de courir perpétuellement à l'autre bout de l'appendice où se trouve la traduction grecque, il aurait pu disposer celle-ci en regard du texte syriaque ; et cela eût été très facile au point de vue typographique. Les orientalistes devraient bien songer aux pauvres ignorants, qui ont bien le droit, après tout, de s'intéresser aux questions d'histoire et de théologie orientales.

Digitized by Google

les renseignements qu'on aurait pu glaner, ils auraient peut-être projeté quelque lumière sur les raisons qui ont amené Julien à soulever si imprudemment le problème auquel son nom est resté attaché. Il est entendu que le prurit d'innover et de dogmatiser est une maladie contagieuse dans tout l'Orient, et règne à l'état endémique dans les Églises séparées. Mais les remarques que nous faisions plus haut sur la nécessité de reconstituer le milieu où naissent les hérésies auraient ici encore leur raison d'être.

Où M. Draguet reprend toute sa supériorité c'est dans l'analyse des doctrines de Julien. Nous le disions plus haut, les adversaires de l'évêque ont fait de lui le prototype des *aphtartodocètes*, entendant par là que sa doctrine sur l'*incorruptibilité* du corps du Christ dès le moment de la conception, l'obligeait à affirmer que le Christ n'avait eu que les *apparences* de l'humanité, les apparences de la souffrance et de la mort; ils l'ont appelé *phantasiaste*, voulant insinuer qu'il ne pourrait en bonne logique reconnaître l'humanité du Christ comme *consubstantielle* à la nôtre, qu'il se rapprochait dès lors de ce qu'on est convenu de considérer comme la doctrine d'Eutychès. Or il est absolument certain que l'évêque d'Halicarnasse a enseigné *ex professo* la *consubstantialité* de la « chair » (1) du Sauveur avec la nôtre ; qu'il a soutenu la réalité des souffrances et de la mort du Rédempteur, qu'il a vu dans la passion endurée par le Christ la condition de notre rachat. Par ailleurs il est non moins certain que Julien fait de la croyance à l'ἀφθαρσία (à l'incorruptibilité) (2) du corps du Christ, un des points capitaux de sa dogmatique. Dès lors si l'*aphtharsia* doit s'entendre de l'incorruptibilité au sens propre du mot, si elle a pour conséquence directe l'impassibilité, ἀπάθεια et l'immortalité, ἀθανασία, si, en un mot, la condition du Christ durant sa vie mortelle ne diffère pas de ce qu'elle fut après la résurrection, où, (nous le reconnaissons tous), il est vraiment immortel, impassible, incorruptible, on se trouve en présence de deux séries d'affirmations absolument contradictoires. C'est à faire saillir ces contradictions que Sévère a borné sa polémique contre Julien, en quoi, pense M. Draguet, le patriarche d'Antioche n'était pas absolument de bonne foi.

Car Julien avait pris grand soin d'établir dès le début de la polémique, à l'heure où, très amicalement, il consultait Sévère, qu'il n'en-

(1) Ici, comme dans toute la tradition ancienne, le mot « chair » doit s'entendre au sens de l'humanité complète du Sauveur : « Le Verbe s'est fait chair » ; s'est *incarné*.

(2) Si l'on traduit sans plus le mot d'ἀφθαρσία par *incorruptibilité* on s'expose à ne pas comprendre la doctrine de Julien ; il vaut mieux maintenir purement et simplement le mot grec.

Digitized by Google

tendait pas sous le nom d'*aphtharsia* ce que d'autres voulaient y chercher. En disant que le Christ était naturellement *aphthartos* il ne voulait que redire l'affirmation de l'apôtre proclamant le Sauveur « semblable à nous en toutes choses, hormis le péché ». Et le péché dont Julien voulait que l'on affirmât l'absence dans le Christ ce n'était pas seulement le péché actuel, le péché personnel ; personne évidemment ne songeait à contester une telle exemption. L'évêque d'Halicarnasse prétendait attirer l'attention sur une autre idée, qui était devenue depuis l'intervention de saint Augustin, très familière dans l'Occident mais que l'Orient semblait à peine « réaliser », celle du *péché de nature*. De cette tare originelle qui tient à notre participation à la nature humaine, de ce caractère peccamineux de la déchéance qui atteint tout le genre humain et que l'acte de mariage, dominé par la concupiscence sexuelle, propage de génération en génération, Julien avait médité toute la malice et il en parle en des termes qui rappellent à s'y méprendre la terminologie d'Augustin (1). Cette perversion de la nature humaine, il la désigne sous le nom de φθορά, qui, à le prendre en son sens classique, n'est vraiment pas si mal choisi. Cette φθορά est caractéristique de tous ceux qui, à la suite d'Adam, participent à la nature humaine, qu'ils ont acquise par la génération. C'est le commerce de l'homme et de la femme qui la fait passer dans les produits de leur union. La φθορά a pour conséquences nécessaires les souffrances et la mort, qui sont à la fois le châtiment et la manifestation du péché de nature. — Transposons ces données dans la christologie : Nul ne peut songer, cela est de toute évidence, à attribuer au Sauveur une participation à la nature humaine telle qu'il en ait pris également la φορά. D'abord sa conception virginale le soustrait à l'inéluctable nécessité qui pèse sur tous ceux qui sont nés de l'homme et de la femme ; mais surtout l'union du Verbe avec la nature humaine implique que son corps est soustrait à la corruption. « Il est impossible que le *corps de Dieu* ait été φθαρτόν en quelque temps ou en quelque manière que ce soit ». Dieu n'est-il pas la toute sainteté ?

Ainsi, dit Julien, il est indispensable de proclamer bien haut que le corps du Christ est ἄφθαρτος depuis le premier instant de son existence. Nul ne peut refuser de souscrire à une thèse aussi logiquement établie. Mais de cette thèse il faut tirer une deuxième conclusion. Puisque les souffrances et la mort sont dans l'humanité, la conséquence

(1) Il y aurait ici un problème intéressant à résoudre. La parenté entre les formules de Julien et celles d'Augustin, pose la question de la dépendance de Julien par rapport au grand docteur. Malheureusement les textes sont trop peu nombreux, pour que l'on puisse aboutir à des résultats sérieux.

Digitized by Google

inéluctable et nécessaire de la φθορά, puisqu'elles sont contre nature, παρὰ φύσιν, comme l'est elle-même, par définition, la φθορά, il s'ensuit que le Christ n'étant pas φθαρτός, n'est pas davantage ni passible, ni mortel, pour autant que la passibilité et la mort sont la conséquence de la φθορά. Pourtant il a souffert et il est mort. Les historiens du dogme s'efforcent ici de donner à la la pensée de Julien une cohérence qu'ils croient lui manquer en prêtant à l'évêque d'Halicarnasse cette doctrine, que, durant sa vie mortelle, le Christ par un *miracle indéfiniment renouvelé* assujettissait volontairement sa chair aux souffrances, finalement à la mort, qu'ils n'aurait pu naturellement endurer. Appuyé sur des textes qui semblent clairs, M. Draguet conteste cette explication. Elle repose, dit-il, sur une incompréhension de l'épithète « volontaire » dont Julien qualifie les souffrances du Christ. En réalité en usant du terme « volontaire », ἑκούσιος, Julien veut avant tout opposer le caractère des souffrances du Christ à celui des nôtres, qui sont dites ἀκούσια. « Nos souffrances, la faim, la soif, la mort s'expliquent par des antécédents physiques déterminés ; mais sur la production de ces antécédents, leur cours et leur connexion avec la douleur, leur effet naturel, notre volonté ne peut absolument rien ; les souffrances nous surviennent d'une manière qui échappe totalement au contrôle de notre volonté. Dans le Christ, au contraire, la faim, la soif, la mort s'expliquent par des antécédents physiques qui sont les mêmes qu'en nous ; mais sa volonté reste maîtresse de leur développement et de leur effet. Pécheurs nous sommes soumis à un régime de nécessités et de châtiments ; étant sans péché, le Christ est parfaitement maître de son corps ». En d'autres termes si l'on veut traduire exactement le mot de Julien, que le Christ dans les souffrances mêmes étaient ἀπαθής, il faudra dire, non pas qu'il était impassible, mais bien qu'il était non-passible, en ce sens que le déroulement des effets nuisibles du péché il l'avait volontairement accepté.

Que la plèbe alexandrine ait saisi toutes ces distinctions, justes à coup sûr mais subtiles, personne, je pense, ne le croira; que les moines fanatiques qui prirent parti pour le gaïanisme, parfois avec une violence inouïe, y aient entendu quelque chose, M. Draguet ne le concédera pas non plus. En se ralliant autour de l'*incorruptibilité* du corps du Christ tout ce monde a cru, dur comme fer, qu'il s'agissait de venger saint Cyrille et (saint) Dioscore dont les compromissions des sévériens puis des théodoriens mettaient en péril les doctrines, qu'il s'agissait de jouer un bon tour aux melkites et au « concile maudit ». En tout temps il y a de graves inconvénients à faire descendre la théologie dans la rue. On aurait aimé entendre M. Draguet déduire les raisons pour lesquelles le gaïanisme connut dans le populaire un

Digitized by Google

succès qui fut plus considérable qu'il ne veut bien le dire (1). On aimerait surtout savoir quelles mystérieuses influences portèrent Justinien vieilli à vouloir imposer à tout l'Orient, en 565, la confession de l'ἄφθαρτος. Le basileus comptait-il par là refaire l'unité religieuse de l'empire, comme il avait cru la faire vingt ans plus tôt par la condammation des Trois-Chapitres, comme Héraclius, quelque temps après, espéra la réaliser par la formule monothélite? Et c'est donc que l'ἄφθαρτος avait dans les milieux monophysites une bien plus grande influence qu'on ne le suppose parfois. M. Draguet, qui a voulu surtout être historien de la théologie, n'avait pas à entrer dans toutes ces questions; telle qu'elle est, son étude essentiellement doctrinale projette une vive lumière sur un point demeuré obscur des querelles christologiques; souhaitons que son heureuse initiative trouve des imitateurs (2).

***

Plus on étudie l'histoire religieuse de l'Orient au début de la période byzantine, plus on se persuade que bien des heurts auraient pu être empêchés, bien des séparations évitées, si les affaires ecclésiastiques, au lieu d'être livrées aux caprices des souverains temporels, aux impulsions violentes des prélats locaux trop souvent égoïstes et intéressés, avaient trouvé d'emblée dans une autorité de droit divin un juge qui pût rapidement apaiser les différends personnels, un arbitre qui eût mission de « dire le droit », un docteur qui pût trancher sans appel les questions doctrinales plus ou moins imprudemment soulevées. C'est la conclusion, ou je me trompe fort, qui se dégagera pour tout lecteur impartial du très beau livre par lequel Mgr Batiffol vient de terminer ses études sur *Le catholicisme ancien des origines à saint Léon*. Après avoir retracé dans les trois ouvrages précédents le développement des idées « catholiques et romaines » dans les premiers siècles de l'Église, il conclut aujourd'hui, en nous montrant le *Siège apostolique* (3) au v[e] siècle, arbitre des destinées de l'Église latine, s'imposant toujours au respect et à l'attention du christianisme oriental, mais trop souvent empêché d'exercer en ces régions plus éloi-

(1) « La doctrine de l'incorruptibilité connut en Orient un certain succès » p. 259. C'est un peu modeste.

(2) Il faudrait bien que quelqu'un tirât au clair de la même façon la question des « agnoètes » tout à fait contemporaine de celle-ci; et celle du « trithéisme » qui éclate un peu tard. Que de logomachie il doit y avoir dans tout cela!

(3) Pierre Batiffol, *Le Siège apostolique (359-451)*, in-12 de viii-624 p., Paris, Gabalda, 1924, prix : 15 frs.

Digitized by Google

gnées de Rome le pouvoir directif, qui aurait plus efficacement protégé ces communautés contre l'hérésie et le schisme. On connaît la manière du savant auteur : accumuler le plus grand nombre possible de menus faits, de documents et de textes et réunir toutes les pièces du dossier ainsi constitué par un bref commentaire qui fait apparaître les idées directrices du groupement, réfuter d'un seul mot, et sans entrer en de longues discussions, les interprétations tendancieuses qui ont pu être données par les critiques anciens ou récents de tel écrit, de tel geste, dégager en quelques mots à la fin de chacune des grandes divisions de l'ouvrage les conclusions enregistrées au cours de l'enquête ; telle se manifeste cette fois encore, mais peut-être avec une maîtrise plus incontestable, la méthode de Mgr Batiffol. A coup sûr les volumes qu'il a ainsi alignés ne suffiraient pas à qui voudrait connaître dans le détail l'histoire ancienne de l'Église. Ils ne prétendent nullement remplacer les travaux des maîtres en la matière, mais ils invitent le lecteur à de salutaires réflexions, ils l'engagent, de quelque opinion qu'il se réclame, qu'il soit un fils soumis de l'Église, un simple curieux du passé chrétien ou même un indifférent, qui sait, un ennemi, à méditer sur les faits qui lui sont soumis, et l'attirent, de gré ou de force, aux conclusions où le mène l'auteur.

Ces conclusions, je les rappelais en débutant : le droit public de l'Église catholique et romaine, tel que nous le voyons en exercice aujourd'hui, ne constitue, par rapport au droit public de l'Église ancienne, ni un contre-sens, ni même une nouveauté. Il n'y a pas eu, au cours de dix-neuf siècles de christianisme, de révolution qui ait brutalement modifié l'organisation des pouvoirs ; à bien considérer les choses et à les étudier de près, il n'y a même pas eu d'évolution lente qui ait fait graduellement apparaître des droits d'abord inexistants ou insoupçonnés, qui ait imposé peu à peu des habitudes de gouvernement inconnues des âges antérieurs. Sans doute un pape du IIIe siècle n'*administre* pas l'Église comme le souverain pontife actuellement régnant. Mais que l'on compare les droits que l'ensemble des Églises reconnaît, de très bonne heure, au successeur de Pierre et ceux que dénombrent dans le pontife romain les théologiens modernes, même les plus ultramontains, et l'on verra que les deux schémas peuvent se superposer. Si la chose n'éclate pas d'une manière absolument évidente quand on reste confiné dans l'étude d'un passé sur lequel les renseignements n'abondent pas, du moins prend-elle pour tout chercheur impartial un caractère d'absolue certitude quand on arrive aux époques pour lesquelles se multiplient les documents. Et pour fixer les idées, que l'on prenne les *Regesta Pontificum* de Jaffé, et qu'on suive les uns après les autres les pontificats successifs, on verra, au fur et à

Digitized by Google

mesure que se complètent les registres des papes, se préciser les traces d'un exercice plus fréquent des droits qui furent toujours les mêmes, et qui jamais ne se sont laissés prescrire.

La période qui va du Ier concile de Constantinople au concile de Chalcédoine (381-451) et qui fait l'objet du dernier ouvrage de Mgr Batiffol est particulièrement fournie en documents. Il semblerait qu'à la veille des incroyables transformations qui vont amener les invasions barbares, la papauté se doive à elle-même de briller d'un plus vif éclat, afin que, durant les années sombres où elle finira pas entrer comme toutes les grandes institutions de l'Occident, il reste un souvenir plus exact de ce qu'elle fut dans le passé, de ce qu'elle doit être dans l'avenir. Et puis il passe sur la chaire de Pierre pendant ces trois quarts de siècle quelques hommes du plus rare mérite, Damase, Innocent Ier, Léon le Grand c'en est assez pour donner à la curie pontificale des habitudes de gouvernement, pour accoutumer les évêques de toutes les parties de l'Empire à regarder vers Rome, quelle que soit l'attraction que puissent exercer les résidences impériales, Milan ou Constantinople. Car, il n'est pas hors de propos de le remarquer, c'est précisément à l'âge où Rome n'est plus rien au point de vue politique, où elle n'est plus riche que des souvenirs d'un passé glorieux, que les papes voient, ne disons pas grandir, mais se préciser, s'affirmer leur situation de chefs de l'Église entière. Et même des pontifes plus obscurs comme Sirice (384-398), Anastase Ier (398-401), Boniface Ier (418-422), Célestin Ier (422-432) n'ont pas laissé d'attacher leur nom à des interventions notoires du Saint-Siège. Il n'est pas jusqu'au pape Zozime (417-418) dont l'histoire n'apporte une contribution intéressante à une étude sur les droits pontificaux dans l'ancienne Église. Il est entendu qu'il fut maladroit et malheureux. Son intervention brusquée dans l'affaire de la primatie d'Arles, ses incompréhensibles revirements dans l'histoire du pélagianisme ont laissé de bien fâcheux souvenirs. Mais, tout de même, il est le signataire de la fameuse *Tractoria* qui met un terme aux controverses pélagiennes, et cette intervention décisive du Siège apostolique dans une question, où, semble-t-il, l'Orient et l'Occident ont pris une attitude différente, ne laisse pas que d'être significative.

Au vrai c'est la fonction du Siège romain qui s'affirme le mieux durant cette période, celle de « dire le droit ». Et d'abord dans les questions de doctrine. Quatre questions dogmatiques, toutes de grande importance, sont soulevées et résolues dans cette courte période. Au lendemain de la victoire homéenne c'est Rome qui rétablit, sans difficulté en Occident, au prix de négociations plus laborieuses et plus délicates en Orient, le consubstantiel nicéen, en même temps qu'elle

Digitized by Google

oppose à l'appollinarisme et aux premières aberrations christologiques une fin de non-recevoir qui sera bientôt décisive. A ce point de vue les divers synodes tenus à Rome sous le pape Damase méritent une étude approfondie. S'ils n'ont pas, au point de vue politique, l'importance du concile rassemblé en Orient en 381, il n'y a rien de paradoxal à dire qu'ils sont de plus grande conséquence au point de vue de la doctrine. Trente ans plus tard, ce sont les questions du péché originel et de la grâce, qui, soulevées en Afrique, reçoivent finalement de Rome leur solution définitive. Le Siège apostolique semble d'ailleurs apporter dans toute l'affaire une pondération qui fait contraste, on l'avouera, avec les impatiences et les outrances mêmes qui échappent facilement au génie d'Augustin. Qu'on relise à ce point de vue l'*Indiculus de gratia Dei* autrement dit les *praeteritorum Sedis apostolicae episcoporum auctoritates*, et l'on verra de quel côté de la Méditerrannée se trouve le sens de la mesure : *Profundiores vero difficilioresque partes incurrentium quaestionum ... sicut non audemus contemnere ita non necesse habemus adstruere*, dit ce document intéressant. Et c'est de la doctrine d'Augustin qu'il s'agit et à l'égard de laquelle le Siège apostolique adopte une attitude de réserve qui était la prudence même.

Même geste du pape Célestin dans l'affaire de Nestorius : rappel énergique à l'archevêque de Constantinople des grands principes qui dominent la question si imprudemment soulevée par lui ; mais nulle hâte non plus à accentuer en face d'un litige infiniment délicat les points discutables d'une théologie opposée à celle de Nestorius. A coup sûr s'il avait commissionné Cyrille pour obtenir de l'évêque de Constantinople la rétractation des graves propos qu'on lui prêtait, Célestin n'avait point donné mission au patriarche d'Alexandrie de rédiger les fameux anathématismes qui allaient mettre le feu à l'Orient. Au concile d'Ephèse en 431 ses légats approuvent finalement la position dogmatique prise par Cyrille, position qui est très sûre ; ils n'entérinent pas pour autant tout l'ensemble de la doctrine alexandrine. Au fait c'est bien plutôt la théologie de l'*acte d'union* signé en 433 entre Jean d'Antioche et Cyrille qui représente la doctrine romaine. Et celle-ci va s'affirmer avec une majesté sereine dans le *Tome à Flavien* quand il s'agira de couper court aux premières offensives du monophysisme. C'est vraiment saint Léon qui apparaît comme le grand arbitre dans toutes ces querelles christologiques, et Mgr Batiffol insiste avec beaucoup de raison sur la signification de son geste. Léon ne propose pas au concile assemblé une question à débattre, il lui envoie une solution toute faite, sur laquelle il ne s'agit plus de discuter et qu'il convient seulement de recevoir avec un respect souverain, quitte à tirer de l'acte pontifical les conséquences qui en découlent

Digitized by Google

quant au jugement des personnages mis en cause par le brigandage d'Éphèse.

Ces interventions doctrinales du Saint-Siège ne sont pas les seules que l'on pourrait relever dans cette courte période ; signalons au moins l'affaire de Priscillien, celle de Jovinien, celle de l'origénisme dans sa première phase. Mais s'il « dit le droit », et avec quelle autorité dans les questions de doctrine, le Siège apostolique le dit encore dans les questions de personne. Nulle affaire n'est plus caractéristique à ce point de vue que celle de saint Jean Chrysostome ; nulle n'éclaire mieux la manière dont le pape conçoit son rôle dans les questions soulevées en Orient et où il n'a pas directement à intervenir. Mgr Batiffol l'a étudiée avec beaucoup de minutie ; il n'a pas caché les critiques que, de divers points de vue, l'on peut faire au saint archevêque de Constantinople, mais il a dit aussi, avec un rare bonheur d'expression, ce que fut dans ces douloureuses conjectures l'intervention du Siège romain en faveur de la noble victime.

A « dire le droit » ne se borne pas la fonction du Siège apostolique. Il doit être aussi le centre de l'unité ecclésiastique et c'est ici qu'il faut surtout oublier les façons d'agir actuelles, pour comprendre ce qu'est au v^e^ siècle l'action de l'évêque de Rome. Tout en ayant de l'unité ecclésiastique un besoin aussi vif que le nôtre, les communautés de cette époque ne la réalisent pas de la manière à laquelle nous sommes habitués. L'unité de l'Église catholique romaine se marque aujourd'hui principalement dans le fait que le Souverain pontife intervient directement et immédiatement dans la nomination de tous les évêques, qu'il entretient avec les chefs de chacune des Églises particulières un commerce direct et fréquent. Les diverses dignités qui s'interposent entre le simple évêque et le Souverain pontife, patriarches, primats, métropolitains, ne sont, à bien dire, que des titres sans réalité. Du Vatican l'impulsion se transmet directement à chacun des évêques de la chrétienté. L'antiquité ecclésiastique a procédé d'une autre manière. Les évêques des différentes villes (avec des territoires plus ou moins vastes) se groupent d'abord en provinces. A partir du IV^e^ siècle la province ecclésiastique joue un rôle considérable dans les diverses affaires ; son concile fréquemment assemblé est la grande autorité et la première instance (souvent la dernière) pour les questions contentieuses. C'est le métropolitain, l'évêque de la capitale civile, qui ordonne les évêques de son ressort, et veille à l'observation des règles ecclésiastiques. Ceci est commun à l'Orient et à l'Occident. A partir de 381 il y a tendance dans les parties orientales de l'Empire à grouper les provinces ecclésiastiques en des circonscriptions plus vastes et qui correspondent aux diocèses civils. Ce ne sont pas

Digitized by Google

encore les patriarcats, puisque ceux-ci en définitive ne correspondent que très vaguement aux *diocèses*. C'est un groupement *sui generis* inspiré, à n'en pas douter, par la vue des avantages que procure dans la vie civile le groupement des provinces en des circonscriptions plus étendues. Pour l'instant l'unité de l'Église d'Orient est assurée par le fait que les évêques de la ville capitale des diocèses sont en communion les uns avec les autres. L'union des Églises orientales avec la chaire de Pierre est assurée de même par la communion qui existe entre ces potentats ecclésiastiques et l'évêque de Rome. Si les évêques d'Alexandrie, d'Antioche, de Césarée sont en communion avec Rome, tous les métropolitains qui dépendent de ces primats sont eux-mêmes rattachés au centre de l'unité et par eux, indirectement, les évêques des Églises de moindre importance groupés autour des métropolitains. En d'autres termes l'intercommunion ecclésiastique est assurée par l'intermédiaire des échelons hiérarchiques superposés. Ajoutons qu'au point de vue *administratif* Rome ne cherche pas à s'immiscer dans les affaires de ces Églises lointaines ; seuls des appels directs à son autorité peuvent motiver son intervention.

Cette hiérarchie de puissances superposées n'est pas complètement inconnue à l'Occident, mais elle n'a jamais pris la consistance qu'elle a très vite acquise en Orient. D'abord le système des provinces ecclésiastiques n'existe pas dans l'Italie méridionale. Toute la région au sud de Rome, à laquelle il faut joindre les grandes îles méditerranéennes, relève directement et immédiatement du successeur de Pierre, qui est, à ce point de vue, le métropolitain de l'Italie entendue dans le sens que nous venons de dire. Dans cette vaste région il jouit du véritable pouvoir administratif ; il ordonne les évêques, réunit et préside le synode, veille par lui-même à l'observation des lois ecclésiastiques. Les autres territoires de l'Empire d'Occident connaissent la division en provinces ecclésiastiques, et même jusqu'à un certain point le groupement des provinces dans les cadres du diocèse civil. Milan par exemple est vraiment la capitale religieuse du diocèse civil d'Italie, Carthage du diocèse d'Afrique ; mais on ne voit pas que rien de semblable soit réalisé pour le diocèse d'Espagne, ou pour celui de Gaule. La tentative de constituer Arles en une primatie des Gaules n'a jamais réussi, et bientôt d'ailleurs la grande partie de ces régions va tomber sous les dominations barbares qui pendant longtemps empêcheront les communications avec le siège romain. On voit donc que l'intercommunion des Églises occidentales est assurée en principe de la même manière que celle des Églises orientales. Mais bien vite l'évêque de Rome jouera le rôle de patriarche par rapport à toutes les Églises d'Occident, et cette circonstance amènera dans cette partie de la

Digitized by Google

chrétienté une cohésion beaucoup plus grande que dans la portion orientale de l'Empire. Mgr Batiffol n'avait pas à dire, étant donné qu'il terminait son histoire en 451, quelles circonstances ont amené l'évêque de Rome à exercer par rapport à toutes les Églises latines le rôle *administratif* de métropolitain qu'il ne jouait d'abord que pour les Églises dites *suburbicaires*. Pour n'être pas essentielle dans le droit public de l'Église, cette particularité ne pourrait avoir que de très heureux effets au point de vue de l'unité ecclésiastique.

Nous n'avons indiqué que les principales questions auxquelles touche cette œuvre magistrale. Oserions-nous en terminant exprimer le souhait que l'auteur poursuive sur le même plan une enquête aussi intéressante pour des périodes beaucoup plus obscures de l'histoire de l'Église ? Nous avons confiance qu'il parviendrait à y mettre en lumière un exercice toujours analogue des prérogatives du *Siège apostolique*.

E. AMANN.

Digitized by Google

COMPTES RENDUS

Dr Capitan et Abbé J. Bouyssonie, *Un atelier d'art préhistorique. Limeuil. Son gisement à gravures sur pierres de l'âge du renne.* (*Publications de l'Institut international d'anthropologie*, n° 1). Paris, Nourry, 1924. In-4 de 41 p., 13 fig. et 49 pl. Prix : 20 francs.

Le village de Limeuil, au confluent de la Vézère et de la Dordogne, est bâti sur le flanc d'un de ces éperons rocheux si fréquents dans la région. Le niveau archéologique, découvert, il y a quelque 15 ans, au sein d'un éboulis ancien, est bien en place ; il appartient au magdalénien supérieur : les silex taillés, les harpons (à double rang de barbelures) sont caractéristiques. Les pierres gravées, plaquettes de calcaire, de grès, de schiste abondent et donnent à cette station un intérêt tout particulier : jamais, jusqu'ici, pareil ensemble n'avait été rencontré. 137 gravures ont été reproduites, mais c'est par centaines qu'il faut compter les fragments incomplets ou inintelligibles : ce qui indique une activité intense.

Pas de bisons, ni de mammouths, mais une cinquantaine de rennes, autant de chevaux, une vingtaine de cervidés, une dizaine de bœufs, deux ou trois ours...., etc. ; et même sur deux blocs (nos 126 et 127), au milieu d'un fouillis de traits complexes et embrouillés, on reconnaît trois figurations humaines. Sur l'un (n° 126), on distingue un personnage, de dessin assez mauvais, dont certaines lignes feraient presque songer à une silhouette animale : « ... la tête n'est pas détaillée ; quelques traits partiellement enlevés par une cassure, appartenant peut-être à un masque ou à une coiffure ». L'homme (?) est penché, les bras tendus vers (?) une autre silhouette, « d'allure plutôt féminine, couchée sur le dos, le bras gauche, seul dessiné, élevé en l'air ». C'est encore un croquis d'allure féminine que nous offre le n° 127 : « La tête est plutôt un mufle, sans détail, on peut croire qu'elle porte une sorte de cagoule ou de masque, et par dessus, qnelque ornement, plumes ou cornes (?) » (1).

Plusieurs gravures sont de petits chefs-d'œuvre, tel, ce renne broutant (n° 1 et pl. XXXII), comparable à celui de Thayngen (près Schaf-

(1) Pour l'interprétation de ces bizarres figures anthropomorphes, se reporter à *Rev. Sciences relig.*, II (1922), p. 156.

Digitized by Google

fouse, Suisse) (1) : mais il y a surtout un nombre considérable d'ébauches, d'essais, de corrections, de retouches... Ce sont là de véritables feuilles d'album, qui nous renseignent sur la technique des artistes magdaléniens, sur ce qu'on pourrait appeler leur psychologie graphique. Nous y surprenons leurs tâtonnements, nous avons sous les yeux « les nombreux croquis qu'ils exécutaient, en général, avant de trouver l'ensemble des lignes qui leur paraissaient impeccables ». A côté de l'œuvre du maître, le cahier de l'élève, observent fort ingénieusement MM. Capitan et Bouyssonie ; et Limeuil serait ainsi une « école d'art » de la dernière période magdalénienne.

« École de magie », ajoutent-ils, car ils sont de ceux qui rattachent, pour une grande part tout au moins, ces manifestations artistiques à des préoccupations d'ordre religieux ou magico-religieux. « Le groupe artiste du Limeuil préhistorique se chargeait de faire en plein air ce que faisaient ses collègues des Eyzies au fond des Combarelles, du saint Gironais à la grotte des Trois Frères ou au Tuc d'Audoubert. Par ses incantations, il cherchait à attirer le gibier, peut-être à le pousser d'une vallée dans l'autre (les groupes de chevaux nos 94 et 95 répondraient assez bien à cette idée (2). Il provoquait bonne chasse : plusieurs animaux portent une flèche au flanc, ou sont comme pris au piège » (p. 40). Parmi ces pierres, beaucoup, même des meilleures, sont brisées, beaucoup ont été calcinées ; la plupart avaient été jetées, la face gravée en dessous et donc cachée. N'y aurait-il pas là traces de gestes intentionnels, de destruction rituelle ? Certes, — et les auteurs n'ont garde de l'oublier —, « tout ce que nous pouvons déduire n'est en somme qu'un ensemble d'hypothèses approchées et rationnelles (pour nous), mais rien de plus » ; il reste cependant que « la notion d'une ambiance magique, enveloppant et dirigeant le Primitif, paraît être nettement établie et cela suffit pour comprendre nombre de faits en apparence inexplicables » (p. 41).

G. Drioux.

Dr O. Graber. *Die Gottschauung Christi in irdischen Leben und ihre Bestreitung*. Gratz et Leipzig, Moser, 1920. In-8° viii-134 pp. — Vincentius Kwiutkowski. *De scientia beata in anima Christi. Disquisitio dogmatico-scholastica*. Varsovie, Ksiaznica Polsku, 1921. In-8° de vi-135 p.

Avec beaucoup de différences ces deux publications à peu près

(1) Voir celui-ci dans Reinach, *Répertoire de l'art quaternaire*, Paris, 1913, p. 96.

(2) Fig. 95 surtout : « curieux enchevêtrement de chevaux se dirigeant, les uns à droite, les autres à gauche, comme si l'artiste avait voulu représenter des chevaux cernés (?) ».

Digitized by Google

simultanées manifestent la même intention : établir qu'il existe une tradition catholique en ce qui concerne la science humaine du Christ et en présenter les preuves. Mais l'étude du D. Kwiutkowski ne dépasse guère la valeur d'un bon exercice de débutant, tandis que celle du Dr Graber se présente comme une œuvre de maturité, conduite, du moins dans l'ensemble, selon les règles de la méthode scientifique. Chacun, à sa manière, s'applique à verser sur le sujet des lumières que tous les théologiens se feront un devoir de recueillir.

Leur commune thèse, empruntée au décret du Saint Office en date du 7 juin 1918, est à peu près celle-ci : Dès la vie terrestre le Christ a eu la science des bienheureux et l'on peut en déduire comme une conséquence certaine que son âme a possédé un savoir universel, en tout égal à la science divine de Vision (1).

Plus porté à la spéculation le Dr K. s'étend volontiers (page 94 à 126) sur le lien qui rattache cette doctrine au dogme de l'union hypostatique. Sans entrer dans cette investigation scolastique le Dr G. admet (p. 12) que la théologie peut fournir un argument de convenance, mais convenance à son sens décisive parce que le contraire répugnerait au plan divin. Leur enquête coïncide davantage sur le terrain positif : il n'en est que plus intéressant de comparer leurs méthodes et leurs résultats.

Tout en reconnaissant qu'il présente des difficultés au regard d'une exégèse littérale, M. K. développe avec complaisance l'argument scripturaire (p. 10 à 44), mais M. G. pense que réduit à lui seul cet argument n'est pas incontestable. Ce n'est qu'à la lumière de la Tradition qu'il prend toute sa force. Encore faut-il ajouter que pour M. G. il ne peut être question d'une preuve directement, strictement patristique, car les Pères, sauf quelques exceptions rares, n'ont point traité expressément la question : de leurs témoignages on ne peut tirer qu'une preuve indirecte en s'appuyant sur des principes théologiques (p. 13). Le Dr K., au contraire, insiste surtout sur la portée doctrinale du témoignage des Pères (p. 42-93) en faveur de l'omniscience du Christ. La garantie décisive pour le Dr Graber est dans le consentement unanime des écoles catholiques depuis le XIIe jusqu'au XIXe siècle.

Il n'a pas de difficulté, en effet, à dresser une liste imposante d'autorités de toutes les écoles, de tous les milieux, de toutes les formations philosophiques, exégétiques et théologiques (p. 13-32). On

(1) Bien que connexes ces deux questions n'en doivent pas moins être distinguées au regard de la stricte méthode ainsi que le rappelle le P. J. Müller, S. J. *Zeitschrift für Kath. Theologie*, 1923, p. 272-3.

Digitized by Google

pourrait souhaiter que cette liste fût établie d'une façon plus critique : le Dr G. n'aurait-il pas dû rechercher plus attentivement quelle certitude théologique chaque auteur reconnaissait à la thèse, dans quel rapport il la voyait avec la foi ? La liste aurait pu être plus complète : il y a quelques textes que l'auteur a négligés ou ignorés. Pour n'en citer que deux : Noël Alexandre se défendait d'équiparer aux Agnoètes celui que *Christum ut hominem aliquid ignorasse assereret eorum quorum scientiam quovis modo habere homo potest* (1). Et le célèbre scotiste Frassen se ralliait pour son compte à la conclusion suivante : *Probabilius est intellectum Christi non videre omnia quae Deus videt scientia visionis, sed duntaxat aliqua, idque non actualiter, sed habitualiter* (2). Même isolés, de tels témoignages n'ont-ils pas quelqu'intérêt pour situer exactement l'état de la tradition chez les théologiens du grand siècle ? Pourquoi faut-il aussi que l'auteur, page 7, ait dans une question importante cité inexactement le texte de saint Thomas. Rappelant un passage de la Somme Théologique, p. III, q. X, art. II, il écrit : *nulli tamen intellectui beato deest quin cognoscat in Verbo omnia quae ad ipsum spectant* : AD CHRISTUM AUTEM ET AD EJUS DIGNITATEM SPECTANT OMNIA. — Or le Docteur angélique avait dit : *Spectant* QUODAMMODO *omnia*. Ces indices suffisent à montrer que la méthode du Docteur G. n'est pas sans avoir quelques défaillances qui d'ailleurs n'infirment point la valeur substantielle de son argumentation.

En regard de cette unanimité de 7 siècles, la négation a commencé dans les milieux catholiques à la fin du XVIIIe siècle. Sans faire état des écoles par ailleurs si suspectes de Hermès et de Gunther, l'auteur connaît seize théologiens catholiques — la plupart allemands — qui ont directement combattu la vision béatifique du Christ (p. 33 à 45). Il y ajoute comme adversaires indirects ceux qui déclarent libre la question de l'ignorance du Christ touchant le moment du jugement dernier, et il cite le P. Lebreton (p. 45 à 56). On pourrait souhaiter sur la pensée du Père Lebreton (*Les origines du dogme de la Trinité*, 1re Edition, 1911) un exposé plus nuancé. Quelle qu'ait été en effet l'opinion du savant professeur dans la 1re édition de son livre, elle n'allait nullement à nier la vision intuitive dans l'âme humaine du Christ. Elle contestait seulement que la conception thomiste de cette vision s'imposât, à l'exclusion de celle de s. Bonaventure (*l. c.* p. 467) et des Pères Grecs. Le Docteur G. n'a point sans doute connu la seconde édition des Origines : autrement il aurait mentionné les précisions intéressantes qu'on y trouve. Les conclusions des deux

(1) *Hist. Eccl., Diss. VII*, Paris, 1699, t. V, p. 528.
(2) *Scotus Academicus*, Rome, 1720, t. VII, p. 450.

Digitized by Google

auteurs désormais se rejoignent : « Même pour qui ne considère pas l'autorité personnelle de saint Thomas, ni l'autorité plus grande encore que lui confère en ce point l'approbation de l'Église, cette doctrine impose le respect : non seulement c'est une théologie de l'Incarnation parfaitement cohérente et harmonieuse mais, ce qui est un tout autre mérite, c'est une théologie fondée sur une tradition très authentique, dont le témoignage depuis le VIIe siècle du moins est, sur les points essentiels, moralement unanime » (LEBRETON, *Les Origines*, 2e éd., p. 543).

Quoi qu'il en soit de ces critiques, les pages consacrées par le Dr G. à l'histoire de la controverse sur la vision béatifique n'en sont pas moins un utile complément bibliographique aux aperçus que nous pouvons avoir chez nous sur l'état de la question dans la littérature récente. Au demeurant, il n'est pas douteux pour l'auteur que ces diverses tentatives sont condamnées par leur opposition même au *Consensus* établi.

Une fois la thèse ainsi établie, le Dr G. se tourne vers les objections. Les principales viennent de la tradition patristique et théologique avant le XIIe siècle. Ces textes font l'objet d'une discussion serrée qui tend à montrer comment ils s'accordent avec la théologie postérieure. Bien qu'on souhaiterait parfois dans cette discussion moins d'ingéniosité dialectique et un sens historique plus pénétrant des nuances et du développement, il faut reconnaître que cette partie est la plus fouillée de l'ouvrage et plaide bien la cause délicate de la « perpétuité ».

Enfin, pour confirmer sans doute l'argument d'autorité par un argument rationnel, l'auteur répond assez longuement (p. 105-128) aux difficultés théologiques soulevées par Hermann Schell.

Ces deux opuscules ne sont pas seulement un hommage rendu à l'actualité du problème qui en fait l'objet. Ils ont le mérite d'en aborder loyalement la solution : leur effort se recommande donc à l'attention des théologiens qui veulent se rendre compte des fondements solides de la croyance traditionnelle à la science parfaite du Christ.

A. GAUDEL.

Ulricus HUENTEMANN, O. F. M., *Tertulliani De praescriptione haereticorum libri analysis*, cum appendice *De commonitorio Vincentii Lirinensis*. Quaracchi, Collège Saint-Bonaventure, 1924. In-8°, de 78 p. — *Collectanea philosophico-theologica*, t. II.

Peu d'ouvrages sont aussi importants et aussi connus que le *De praescriptione haereticorum* de Tertullien. D'où la nécessité d'en saisir exactement le sens.

Digitized by Google

Une opinion assez communément accréditée y discerne trois parties, où l'auteur dirigerait successivement contre l'hérésie une triple « prescription » : *praescriptio veritatis* (c. 20-30), *principalitatis* (c. 31-35), *proprietatis* (c. 36-40). Le P. Hüntemann estime que cette division ne répond pas à la pensée de Tertullien. C'est pourquoi il reprend l'analyse du célèbre opuscule pour y relever tous les traits propres à en éclairer la marche. Après quelques considérations préalables sur les dangers de l'hérésie (c. 1-14), tout se ramènerait à une seule thèse principale, très méthodiquement préparée, exposée et défendue, puis tour à tour appliquée aux hérétiques et aux catholiques, savoir la thèse de l'apostolicité comme critère de la vraie foi (c. 15-40). Il semble bien que telle soit, en effet, la contexture du *De praescriptione*. L'effort déployé par le P. Hüntemann pour la rétablir est doublement utile, puisqu'il aboutit à mettre en plus vive lumière la puissance dialectique de Tertullien et, par voie de conséquence, à mieux faire comprendre sa pensée.

En appendice, l'auteur se livre plus brièvement au même travail analytique pour le non moins célèbre *Commonitorium* de saint Vincent de Lérins. Double spécimen d'un exercice qui pourrait tout aussi utilement être répété pour d'autres œuvres patristiques et qui aurait sûrement pour fruit d'en éclairer le contenu. En recueillant ces analyses dans leurs *Collectanea philosophico-theologica*, les maîtres franciscains de Quaracchi n'ont pas seulement facilité la lecture de deux œuvres anciennes qui sont comme le *vade-mecum* du théologien. Ils ont donné l'exemple d'une méthode, modeste en apparence, mais des plus pratiques parce qu'elle est accessible à tous, pour initier à l'étude des Pères la généreuse inexpérience des étudiants.

J. Rivière.

P. Galtier, S. F., *De Paenitentia tractatus dogmatico-historicus*, Paris, Beauchesne, 1923. In-8° de VIII-480 p.

De nombreux travaux préliminaires avaient préparé le R. P. Galtier à écrire ce remarquable *Traité de la pénitence*, qui laisse très loin derrière lui tout ce qui a pu être écrit depuis longtemps sur la matière. A diverses reprises, dans la *Revue d'apologétique* et dans les *Recherches de Science religieuse*, l'auteur avait étudié bon nombre de points de détails de la discipline pénitentielle; il y a deux ans il donnait dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique* un article considérable sur la *Pénitence* (1), que l'on a signalé ici-même (2). L'essentiel de tous ces

(1) *Dictionnaire apologétique*, t. III, col. 1784-1865.

(2) *Revue des Sciences religieuses*, janvier 1923, p. 133.

Digitized by Google

ravaux est passé dans la volumineuse synthèse qu'il dédie aujourd'hui aux étudiants de théologie. — Ce livre latin, en effet, est avant tout un manuel destiné à guider les élèves, disons aussi les maîtres, dans l'exploration d'un domaine où ne manquent ni les difficultés, ni les redoutables problèmes. C'est ce titre de manuel qu'il ne faudra pas oublier en parcourant le traité. De sa nature même un manuel ne saurait se suffire à lui-même ; celui-ci tout particulièrement suppose à maint endroit de nombreuses lectures à faire, de nombreuses vérifications à opérer. Il suppose plus encore l'intervention continue d'un maître déjà très au courant, qui saura mettre l'accent sur le caractère hypothétique de telle solution, la valeur absolue de telle autre, faire la discrimination, qui n'est pas toujours facile, de ce qui est la pensée personnelle de l'auteur et de ce qui est couramment admis par l'ensemble soit des historiens, soit des théologiens. Au vrai, ce n'est pas un manuel pour débutants et les professionnels de la théologie y trouveront de quoi mettre en œuvre toute leur sagacité.

Mais c'est bien un *traité de théologie*, dans ce sens que l'auteur s'est astreint, non parfois sans un peu de gêne, à faire rentrer dans les cadres classiques des traités ordinaires une riche matière qui très souvent tend à les déborder. Trois parties : la pénitence, acte humain qui réagit contre le péché ; la pénitence, rite sacramentel qui opère divinement en l'homme la réconciliation avec Dieu ; les effets même de cette double action humaine et divine, à savoir la rémission des péchés et la réviviscence des mérites. Un très bref appendice sur les Indulgences termine l'ouvrage. De ces trois parties, la seconde est de beaucoup la plus considérable ; elle ne comprend pas moins de 330 pages d'un texte souvent fort compact. La première et la troisième ne touchent qu'à des questions sur lesquelles l'entente s'est faite depuis bien longtemps entre les théologiens catholiques, où la doctrine a été abondamment précisée par les définitions ecclésiastiques et sur lesquelles dès lors il était inutile de s'appesantir.

La seconde partie au contraire devait, pour répondre aux nombreuses difficultés que soulève l'histoire du sacrement, faire un exposé aussi complet que possible des vicissitudes par lesquelles sont passées les principales notions relatives au rite pénitentiel. Mieux que personne le P. Galtier sait combien ces questions se trouvent être, pour employer ses expressions, *gravissimis difficultatibus ordinis dogmatici et historici obnoxiæ*. Pour en bien comprendre toute la portée, il aurait fallu écrire une histoire complète et d'affilée de la discipline pénitentielle, sinon du rite même qui accompagnait l'imposition de la pénitence et la réconciliation des assujettis. En fait cette histoire se trouve dans notre traité, mais pour rester fidèle au plan scolaire qu'il

Digitized by Google

s'était tracé, l'auteur a dû la morceler en fragments d'inégale importance qui viennent s'ajuster, tant bien que mal, aux diverses thèses classiques. Successivement donc seront étudiés : l'existence du sacrement, son essence, son ministre.

Comme de juste, c'est à prouver à l'aide de la Sainte-Écriture et de l'histoire ecclésiastique l'existence même du sacrement qu'il fallait réserver tous les soins. Il fallait montrer d'abord que le Christ avait concédé à l'Église un pouvoir véritable de remettre les péchés, que, dès les origines, l'Église *hiérarchique* avait eu conscience d'être dépositaire de cette faculté, qu'elle en avait fait usage dès le début, non seulement dans l'administration du baptême mais à l'endroit des fautes postérieures à l'initiation chrétienne. Ceci n'était pas le plus difficile; l'histoire montre, en effet, que, si haut que l'on puisse remonter, on trouve des traces, parfois ténues, il est vrai, mais perceptibles néanmoins, de l'usage du pouvoir des clefs. Sur ce point il n'y a qu'à applaudir aux conclusions déposées par le P. Galtier. Où commencent les embarras, c'est quand il s'agit d'apprécier la conduite de l'Église à l'endroit d'un certain nombre de fautes que les historiens modernes du dogme, reprenant un mot de Tertullien, ont qualifiées d'*irrémissibles:* l'idolâtrie, certaines fautes de la chair, l'homicide. Et sur ce mot *irrémissible* il faut d'abord s'entendre. L'Église ancienne trouvait-elle dans les livres canoniques des raisons de penser qu'*en droit* certaines fautes avaient été soustraites par le Sauveur au pouvoir général qui lui avait été concédé de remettre les péchés ? Quelques-uns le pensèrent; mais l'étude attentive des textes scripturaires montre que nulle part il n'est question de semblable restriction. Même le fameux texte de l'Épître aux Hébreux, VI, 4 « sur l'impossibilité qu'il y a pour ceux qui ont été une fois éclairés..... et qui pourtant sont tombés d'être renouvelés une seconde fois » est loin d'être aussi redoutable qu'il le paraît d'abord. Sur ce point, je me rallie entièrement aux explications du P. Galtier. Il n'est que d'étudier, je ne dis pas le contexte immédiat, mais l'allure générale de l'Épître où il est inséré, pour se rendre compte qu'il vise, non pas des fautes de la volonté, mais des aberrations de l'esprit, dont les premiers moyens d'évangélisation ne sauraient plus avoir raison. L'explication du texte si obscur de la *Ia Johannis* v, 16, sur le péché qui est *ad mortem* est peut-être moins heureuse ; elle mérite néanmoins d'être prise en considération.

Ainsi l'Église n'avait aucune raison de déclarer au milieu du second siècle par exemple, qu'elle n'avait pas le *droit* de remettre certaines fautes particulièrement graves. N'ayant pas de raison de le faire, elle ne l'a pas fait. Mais, tout en restant consciente de posséder un pouvoir général sur toute espèce de péché, n'a-t-elle pas pensé qu'il valait

Digitized by Google

mieux, pour des raisons d'opportunité, refuser, fût-ce jusqu'au dernier moment, la réconciliation ecclésiastique et le pardon divin dont celle-ci était le gage, à certaines catégories de pêcheur ? C'est la question des péchés irrémissibles *de fait*. On sait que parmi les catholiques mêmes, plusieurs auteurs, et non des moindres, regardent comme démontrée l'existence, à un certain moment du développement ecclésiastique, d'une discipline rigoureuse qui excluait définitivement du pardon les trois fautes capitales. Avec une louable modération le P. Galtier reconnaît que cette thèse est défendable, et qu'on ne saurait lui opposer, comme certains le firent naguère, les définitions du Concile de Trente, qui, après tout, n'avait pas à faire l'histoire du sacrement de Pénitence. Il avoue même, pour son compte, qu'en certains milieux, en certains temps cette rigueur a existé ; il fait état, comme il convient, des fameux canons d'Elvire sur lesquels on ne saurait trop insister (p. 151 et p. 224). Mais, à vrai dire, cette position, qui est excellente et vraiment inexpugnable, n'est considérée par lui que comme une ligne de repli où l'on ne se retirera qu'en cas de nécessité. C'est dans des tranchées beaucoup plus avancées qu'il a établi sa défense principale, et tout l'effort de son argumentation tend à prouver qu'en fait avant le IIIe siècle, l'Église remettait, à des conditions plus ou moins difficiles, toute espèce de péchés. L'édit de Calliste n'a pas constitué une innovation ; c'est Tertullien passé au montanisme qui a modifié son propre état d'esprit, car la pratique si vivement attaquée par lui dans le *De pudicitia*, existait antérieurement aux décisions de l'évêque de Rome. Qu'on n'aille pas imaginer non plus, sur la foi de cet Africain, qu'au début du IIIe siècle l'Église ne pardonnait pas aux apostats. Les preuves abondent, dit le P. Galtier, de rémission accordée, dans les siècles antérieurs, à ceux qui avaient renié le Christ ; quand, après la persécution de Dèce, saint Cyprien et les autres potentats ecclésiastiques se mirent à réconcilier en masse les faillis, ils n'avaient pas conscience, ce faisant, de s'écarter très sensiblement de l'esprit ancien. Le schisme novatien n'avait en fait qu'un appui fort limité dans la conscience chrétienne ; ses succès, si tant est qu'ils aient été considérables, s'expliquent par des considérations d'un autre genre.

Je ne pense pas avoir défiguré, en la ramenant à ces quelques lignes, la thèse du P. Galtier. C'est la partie de son traité qui étonnera le plus ceux qui ont étudié sans parti pris d'aucun genre cette obscure période de l'évolution pénitentielle. On voit que la thèse est tout juste au rebours de ce qu'ont professé, en ces trente dernières années, des hommes fort habitués au maniement des textes. Il est bien évident que pour l'établir, l'auteur a dû ne pas minimiser les citations patris-

Digitized by Google

tiques, et d'aucuns trouveront peut-être qu'il leur a fait rendre plus qu'en bonne logique il ne convenait de leur demander. A un endroit donné, l'auteur, à la manière scolastique, se fait une objection et se dit à lui-même : *qui nimis probat, nihil probat.* Ou je me trompe fort ou ce sera sans doute la conclusion de ceux qui analyseront la plume à la main et en prenant soin de recourir aux textes *et à leur contexte* les cinquante pages de cette démonstration. A qui lit le *De pudicitia* de Tertullien sans aucune prévention, il semblera clair qu'à *ce moment même* les psychiques (les catholiques) ne remettaient ni l'apostasie, ni l'homicide. Toute l'argumentation du redoutable pamphlétaire s'écroule au cas contraire et Tertullien n'était pas homme à couper lui-même les verges dont il serait fouetté. Je n'aperçois pas non plus entre les dépositions passionnées d'Hippolyte contre Calliste et les diatribes de Tertullien contre le même pontife la contradiction essentielle que relève le P. Galtier p. 235. Sans doute il est bien entendu que ce sont là des témoins intéressés et dont les dires doivent être soigneusement contrôlés : mais, quand on attaque publiquement un adversaire, on ne va pas lui opposer, comme étant du domaine public, des faits absolument controuvés.

D'ailleurs l'idée que certaines fautes ne méritaient point le pardon de l'Église a persévéré assez longtemps (voir les canons d'Elvire) et a produit des cas de conscience si singuliers et si bien connus que l'on ne doit pas avoir de peine à admettre qu'elle eut à certains moments une extension beaucoup plus grande que ne le dit notre auteur. Lui-même reconnaît sans ambages que, dans des conditions déterminées, on a refusé à certains moribonds, sinon la pénitence, du moins la réconciliation (p. 222); lui-même reconnaît que les relaps étaient définitivement exclus du pardon ecclésiastique (p. 231); et il a, sur la solution des difficultés que ces faits incontestables ont créées à certains théologiens, des remarques d'une très grande finesse (p. 233). Il ne songe pas, pour se soustraire aux questions difficiles, à l'échappatoire imaginée jadis et qui consistait à dire que la *paix* refusée aux coupables en question était simplement la réconciliation au for externe, ou bien encore que les mots *communione careant*, qui leur sont appliqués, visent exclusivement la communion eucharistique. Il sait très bien et il dit clairement que cette *pax* (dont certains délinquants sont privés) est la *pax post pœnitentiam accepta sine qua de se abest, qua vero recepta recipitur in anima Spiritus Sanctus* (p. 106 et 174). De même repousse-t-il une autre tentative faite par certains apologistes et qui consiste à imaginer que la pénitence publique, que nous connaissons par les documents ecclésiastiques, se doublait d'une pénitence privée. Il faut spécialement recommander à l'attention des

Digitized by Google

théologiens la thèse XIV (p. 190). *Cum constet mentem fuisse Ecclesiæ antiquæ remissionem peccati haberi in « reconciliatione » post peractam pœnitentiam publicam. dicendum omnino videtur eam « reconciliationem » fuisse sacramentalem nec ei præmissam esse de jure privatam peccati absolutionem.* Sans doute on peut, ajoute-t-il, parler jusqu'à un certain point d'une pénitence privée, en ce sens que les prêtres (*sacerdotes*) jouissaient à l'égard de la discipline pénitentielle d'un pouvoir presque discrétionnaire, qu'ils pouvaient, en de certaines circonstances, tempérer les exigences des coutumes soit quant au mode de faire pénitence, soit quant à la durée. Il pouvait donc arriver que certains pécheurs coupables soit de fautes non capitales, soit même de fautes capitales, fussent pardonnés par l'Église, sans être astreints à prendre place dans la catégorie des pénitents (thèse XV, p. 201). C'est évidemment de ce côté, dans l'élasticité de la discipline pénitentielle, qu'il faut chercher la solution d'un grand nombre de problèmes particuliers. Mais l'on souhaiterait que l'auteur eût dit, avec une netteté plus grande encore qu'il n'a fait, que l'on ne peut concevoir le cas d'un pénitent se soumettant à la fois à la discipline pénitentielle complète, jusques et y compris la demande de réconciliation, après avoir déjà réglé ses comptes avec Dieu et avec l'Église d'une manière plus facile. Cette précision couperait court à des confusions fâcheuses que la thèse de l'auteur, fort juste à mon avis, ne manquera pas de créer dans certains esprits.

Le chapitre qui suit et qui est relatif au caractère judiciaire du rite sacramentel ne soulève pas de difficultés spéciales; mais il en va autrement de celui qui est consacré à la nécessité pour le chrétien coupable de fautes graves de soumettre celles-ci au pouvoir des clefs. C'est ici que les historiens non catholiques prétendent montrer que l'antiquité n'a pas eu connaissance de cette obligation, que seule l'intervention des moines dans la direction de la vie chrétienne, a amené l'Église à insister de plus en plus sur l'avantage qu'il y avait à chercher dans un rite extérieur le repos de la conscience jusqu'à ce qu'enfin le IV^e^ Concile de Latran ait déterminé d'une manière précise par le canon *Omnis utriusque sexus* les devoirs des chrétiens. Combien toute cette construction est fragile, le P. Galtier n'a pas eu de peine à le montrer. Toutefois, après avoir déclaré avec le Concile de Trente, que le précepte de la confession est non point de droit ecclésiastique, mais de droit divin, il reconnaît que l'obligation a pu être précisée et, si j'ose dire, explicitée, par le précepte de l'Église en sorte que, le droit ecclésiastique n'ayant pas toujours été aussi clair qu'il l'est devenu plus tard, il est assez facile de comprendre comment l'obligation de se confesser a été moins urgente à divers moments, et comment la pra-

Digitized by Google

tique des sacrements a pu être, à certaines époques, fort différente de ce qu'elle est aujourd'hui (p. 240). A vrai dire, les développements relatifs à cette question se rencontrent à deux endroits au chapitre intitulé : *De necessitate se subjiciendi potestati clavium*, p. 238 sq., et à l'article : *De confessionis in genere necessitate*, p. 312 sq. Sans doute les deux idées ne se recouvrent pas tout à fait, mais l'établissement historique de la preuve amène des redites; la thèse XXIX relative à l'attitude de saint Jean Chrysostome, quand il prêche la pénitence, pourrait tout aussi bien prendre place quelque cent pages plus haut. Quoi qu'il en soit de cette question de plan l'étude de la *nécessité* de soumettre les fautes graves au pouvoir des clefs soulève au point de vue de l'histoire quelques difficultés de détail. Tout le monde connaît l'anecdote relative au geste du patriarche de Constantinople, Nectaire, supprimant dans la capitale les institutions pénitentielles existantes. On en trouvera une explication plausible (si tant est que l'on en puisse trouver) à la p. 259. Plus délicate, parce que plus générale, est la question de la manière dont les clercs majeurs pouvaient être réconciliés avec l'Église (et avec Dieu) après une faute grave. On sait, qu'après un certain nombre d'hésitations, la discipline romaine du IVe siècle n'admettait pas que les clercs fissent pénitence, c'est-à-dire fussent agrégés à l'*ordo pœnitentium*; leur châtiment consistait à être dégradés et réduits à la communion laïque. A quel moment recevaient-ils donc ce que nous appelons aujourd'hui l'absolution? Le problème est difficile. Le P. Galtier conjecture que ces malheureux passaient par la pénitence privée; mais il laisse aussi entrebaillée une autre porte. Au cas, dit-il, où l'on n'accepterait pas la première solution, on pourrait toujours dire que le jugement ecclésiastique, qui reléguait les coupables à la communion laïque, était, à tout prendre, une sentence d'absolution (p. 268). Je ne sais si les gens de la partie goûteront cette confusion du for externe et du for interne.

Une fois établie l'existence du sacrement, il faut en étudier l'essence, les éléments qui le constituent : actes du pénitent et absolution du prêtre. Sur la contrition requise et suffisante, le P. Galtier s'étend peu et les étudiants qui connaîtraient seulement par les quelques pages consacrées au sujet, la fameuse querelle entre attritionistes et contritionistes aux XVIIe et XVIIIe siècles risqueraient de se faire une idée inexacte du rôle que jouèrent à cette époque les théologiens de la Compagnie de Jésus. Il semblerait à ces débutants, qu'en fin de compte l'Église s'est rangée, sans plus, du côté de ceux qui ne voulaient exiger du pénitent que le minimum d'amour de Dieu. — Mais visiblement les préoccupations des théologiens modernes sont ailleurs, et l'on comprend que l'auteur soit passé rapidement sur cette affaire qui

Digitized by Google

est désormais classée. Quant à la confession, nous avons eu l'occasion de dire que l'on reprend ici, à propos de sa nécessité, un ensemble de développements qui avaient déjà trouvé place plus haut. Un simple mot est dit de la confession publique, dont le P. Galtier pense, avec infiniment de raison, qu'elle ne fut jamais dans l'Église d'un usage tant soit peu étendu; quelques pages sont consacrées à la question beaucoup plus moderne de la confession par lettre ou par intermédiaire. Ici non plus la lecture du manuel n'expliquera pas suffisamment aux curieux, comment Suarez fut mis, de ce chef, en assez fâcheuse posture. — Pour ce qui est de la satisfaction, son étude est faite, à peu près exclusivement, du point de vue théologique. Pourtant il y aurait eu bien à dire sur l'évolution de cette partie du sacrement, sur les dures conditions imposées d'abord aux pénitents, sur les incapacités de divers ordres dont ils étaient frappés, et sur les substitutions que rendirent progressivement nécessaires les changements accomplis dans les mœurs. A qui ignore cet aspect de la pénitence ecclésiastique, bien des choses paraîtront inintelligibles dans le développement des institutions pénitentielles. Somme toute c'est particulièrement en ce chapitre que se révèlent les inconvénients de la méthode adoptée par l'auteur pour l'étude historique du sacrement de pénitence. — La très brève section relative au ministre du sacrement résout très vite quelques problèmes historiques soulevés par l'intervention, en quelques cas, des diacres ou même des laïques dans la réconciliation ecclésiastique. Pour le cas bien connu de saint Cyprien faisant réconcilier les moribonds en cas de nécessité, par un simple diacre, diverses solutions sont proposées. On nous permettra de signaler celle qui rapproche le cas en question de celui de l'absolution donnée par intermédiaire. Au fait, les anciens, qui ignoraient la théorie de la matière et de la forme sacramentelle, ne pouvaient se préoccuper, comme nous faisons, de l'union qui doit exister entre ces deux éléments. On aurait bien étonné saint Cyprien en lui disant qu'il n'avait pas le droit de faire signifier par un diacre la sentence judiciaire qu'il avait rendue personnellement dans le cas d'un coupable à réconcilier.

Par cet aperçu déjà long, et qui pourtant est loin de rendre compte des richesses que recèle ce beau livre, on comprendra toute l'importance qu'il convient de lui attacher. Depuis trente ans et plus que les recherches des catholiques et de leurs adversaires ont renouvelé ce champ de la théologie, on se trouvait un peu déconcerté devant les opinions nouvelles qui s'étaient fait jour, un peu décontenancé devant la masse des faits et des documents mis en lumière, un peu embarrassé surtout par la difficulté de faire rentrer dans les cadres traditionnels

Digitized by Google

du Traité tant d'idées qui semblaient rebelles à toute tentative de classement. Cette synthèse, le R. P. Galtier a eu le courage de l'entreprendre; et, je ne dis pas, encore une fois, qu'il ait réussi sur tous les points; je ne nie pas que plusieurs de ses opinions soient sujettes à révision. Mieux que personne, l'auteur sent toute la complexité des problèmes qu'il a soulevés, toute l'obscurité qui plane sur certaines parties de l'histoire de la pénitence, sur les deux premiers siècles d'abord et encore et surtout (on l'oublie fréquemment) sur l'époque qui va en Occident de l'invasion des Barbares à la Renaissance carolingienne. Tel qu'il est néanmoins, son livre rendra les plus grands services.

E. Amann.

M. Grabmann, *Das Seelenleben des Hl. Thomas von Aquin*. Theatiner Verlag, Munich, 1924.

Œuvre d'édification, telle que l'a conçue l'éminent médiéviste de Munich, cette brillante monographie n'en représente pas moins une œuvre de savante recherche. M. Grabmann a su y combiner le témoignage de l'histoire avec le fruit de ses propres réflexions pour évoquer, dans ses traits les plus marquants — sapientia, charitas, pax, — ce qu'a dû être la vie intérieure de saint Thomas d'Aquin. Ce n'est pas chose facile que de remonter à travers une œuvre jusqu'à l'âme de son auteur quand il s'agit d'une doctrine aussi dépourvue d'éléments subjectifs, aussi impersonnelle que celle du docteur angélique. Seul le contact vital, la pénétration complète de sa pensée permet de dégager le secret de sa puissante personnalité, de son esprit. Est-ce à dire que la pensée de saint Thomas, telle qu'elle nous apparaît dans sa doctrine, ait été essentiellement différente de celle qui animait sa vie intérieure ? M. Grabmann est plutôt porté à voir dans l'une l'expression même de l'autre et cela en fonction du rôle de la spéculation philosophique dans la pensée religieuse de saint

(1) Je souhaite vivement au livre une prochaine réédition. Parmi les améliorations de détail il faudrait signaler en tout premier lieu l'établissement d'une table alphabétique. Seul cet instrument permettrait de retrouver sans peine les citations patristiques si nombreuses, et de refaire l'unité d'un exposé que le plan a contraint de morceler. La correction typographique laisse parfois à désirer, surtout en ce qui concerne les textes grecs dont l'accentuation est à certains endroits fantaisiste. Et, pendant que je suis à ce chapitre, le R. P. me permettra-t-il d'ajouter que des barbarismes comme *amor interessatus*, ou *inverosimile* déparent quelquefois un latin qui, pour l'ordinaire, vise à la correction ?

Digitized by Google

Thomas. Tout l'édifice n'a qu'un seul support, la métaphysique de l'être. S'agit-il de spéculation purement rationnelle ou de considération d'ordre théologique, c'est toujours à elle que revient la place d'honneur. Vouloir ignorer la pensée métaphysique de saint Thomas c'est se fermer le sens de sa doctrine tout entière. Par un rapprochement très suggestif l'auteur montre dans cette primauté de la métaphysique de l'être un des traits caractéristiques qui distinguent la spiritualité thomiste de celle des autres grands scolastiques et surtout de la pensée de saint Bonaventure. Tandis que celui-ci procède par la logique libre de l'analogie qui s'élève de similitude en similitude jusqu'à Dieu, cause exemplaire de l'univers, saint Thomas emploie la logique stricte qui suit l'être dans ses rapports nécessaires pour arriver jusqu'à Dieu, Etre nécessaire et cause première du monde. Deux méthodes différentes qui sont à la base de deux courants de spiritualité chrétienne, l'un remarquable par son réalisme, l'autre par son symbolisme.

Sans exagérer le rôle de la métaphysique et de la raison en général dans la vie religieuse de saint Thomas, M. Grabmann a su faire également au cœur la part qui lui revient en toute vie intérieure. Dans la triade formée par les trois grandes vertus du saint docteur, la « charitas » occupe une large place, elle nous révèle une merveille de vie affective ordonnée tout entière vers Dieu. Un dernier chapitre enfin nous conduit jusqu'au mystère de la sainteté chrétienne ; nous voyons rayonner à travers l'âme du disciple la beauté divine de son Maître. C'est au seuil de ce sanctuaire des relations de son âme avec Dieu et donc au mystère de la grâce que doit s'arrêter notre étude de l'idéal de vie intérieure que saint Thomas d'Aquin nous propose.

Jean Rohmer.

D. Auguste Lefebvre, *L'acte de foi d'après la doctrine de saint Thomas d'Aquin*, 3e édition, augmentée d'une préface nouvelle. Paris, Blot, 1924. In-8° de XIII-466 p.

Le titre de cet ouvrage est un peu équivoque. On pourrait croire qu'il s'agit d'un travail de théologie historique, exposant et critiquant au besoin la théorie de l'acte de foi selon saint Thomas ; en réalité, le livre de D. Lefebvre est plutôt une œuvre de théologie systématique *ad mentem sancti Thomæ*, où l'auteur expose sa propre théorie de l'acte de foi, en l'appuyant certes de nombreux textes empruntés à saint Thomas, mais aussi de textes beaucoup plus nombreux — et bien longs parfois, ce qui donne à l'ouvrage un aspect d'anthologie — d'auteurs plus récents, depuis saint François de Sales jusqu'à Mgr d'Hulst et Ollé-Laprune, en passant par Bourdaloue, Lacordaire, Monsabré, etc...

Digitized by Google

La théorie de D. Lefebvre paraît dominée par deux postulats anti-intellectualistes, qui ne sont rien moins qu'indiscutables : la foi libre se distingue de la foi contrainte par l'inévidence des motifs de crédibilité ; le mérite de la foi croît en raison inverse des exigences intellectuelles que l'on apporte dans l'examen des motifs de crédibilité. Le succès (3me édition) d'un ouvrage où se rencontrent des pages d'une lecture difficile pour qui n'est pas initié à la terminologie scolastique, est un fait curieux à noter ; l'historien de la pensée et de la librairie catholiques françaises y verra un signe des temps, une marque du renouveau de faveur qui s'attache en ce moment à la théologie scolastique.

A. Fonck.

Daniel Bertrand-Barraud, *Les idées philosophiques de Bernardin Ochin, de Sienne*, Paris, Vrin, 1924. In-8° de xi-136 p. Fr. 10. (*Études de philosophie médiévale* dirigées par Et. Gilson, t. VII).

Le principal personnage de la Réforme en Italie est peu connu chez nous, malgré la brillante étude que lui a consacrée il y a quelques années E. Rodoconachi (1). Nulle part, depuis Leibniz, il n'a retenu l'attention des philosophes ou des historiens de la philosophie. Il faut savoir gré à M. Bertrand-Barraud, qui n'entend pas surfaire Bernardin Ochin, d'avoir voulu lui assurer le « rang honorable » auquel il a droit parmi les penseurs du xvie siècle.

Né à Sienne en 1487, Ochin fut pendant une trentaine d'années franciscain avant de passer à l'ordre des Capucins dont il devint le général. Prédicateur plein de zèle et d'esprit, il attirait les foules autour des chaires où, de Venise à Naples, il faisait bruyamment étalage de rigorisme et d'antithéologisme. C'est dans cette dernière ville qu'il rencontra l'hérésiarque Valdès; et dès lors il entendit réformer non seulement la morale mais le dogme. Dénoncé par les Théatins et les Dominicains, il sut se trouver des appuis et malgré le bruit fait autour de ses premières publications il fut réélu au généralat en 1541. L'année suivante, le pape Paul III le manda à Rome où venait d'être organisé le tribunal de l'Inquisition. Il partit, non sans hésitations, mais ayant rencontré à Florence un autre suspect déjà résolu à se mettre en lieu sûr, Pierre Martyr Vermigli, il se décida lui aussi à gagner Genève. Il avait alors 56 ans.

L'hérétique fut reçu par Calvin avec une joie mêlée de quelque défiance. Il se maria, publia ses sermons et une explication de l'Épître aux Romains, fit un séjour de deux ans à Augsbourg comme

(1) Dans son ouvrage intitulé *La Réforme en Italie*, t. I, Paris, 1920.

Digitized by Google

prédicateur officiel, puis se réfugia en Angleterre à l'appel de Thomas Cranmer. C'est là qu'il écrivit sa « Tragédie ou dialogue sur la suprématie injustement usurpée par l'évêque de Rome » dont s'inspira peut-être Milton. Mais le triomphe du catholicisme après la mort d'Edouard VI le fit fuir vers Genève, où il arriva au lendemain du supplice de Michel Servet. Nommé pasteur des réfugiés italiens à Zurich, il publia des traités sur le Purgatoire et sur l'Eucharistie, des séries de sermons sur le libre arbitre, la prescience divine et la prédestination, et enfin trente dialogues dont le langage sur la polygamie et sur la Trinité lui attira les foudres de Genève. Banni, chassé de ville en ville, il alla mourir de la peste à Austerlitz en 1565.

A vrai dire, ce remuant personnage n'eut presque rien d'un philosophe. Ce fut plutôt un théologien ennemi déclaré de toute philosophie. « Beaucoup, dit-il, se sont efforcés d'accorder Aristote avec Platon et n'y sont point parvenus, parce qu'Aristote commence par en bas, dans les choses sensibles ... tandis que Platon commence au delà du point d'arrivée d'Aristote. Comment serait-il donc possible d'accorder celui-ci avec le Christ ? » Et il ajoute : « Pour devenir un bon théologien, un seul livre suffit : le Christ sur la croix ». Néanmoins, ces beaux principes ne pouvaient empêcher le « fécond et ingénieux » Oehin de bâtir des théories, quitte ensuite à torturer les textes scripturaires pour leur trouver une confirmation.

Patiemment, la plume à la main, M. Bertrand-Barraud a lu les cinq volumes de *Prediche*, les *Labyrinthes* et les *Dialogues* de Bernardin, où il a trouvé çà et là « des vues originales ou profondes ». Il nous livre, telles quelles, les « idées philosophiques » qu'il a pu relever successivement dans chacun des sermons. C'est dire que son étude n'est pas un essai de synthèse, mais une série de notes sur des sujets très disparates : la justification par la foi, la loi de Dieu, les vœux monastiques, la connaissance de Dieu, etc. Un sommaire des chapitres, inséré en tête du volume, permet heureusement de se retrouver dans ce chaos.

Ajoutons pourtant que les 19 sermons groupés par Ochin sous le titre de *Labyrinthes* constituent en réalité une œuvre suivie. Ils ont pour objet les difficultés qu'entraînent soit l'affirmation, soit la négation de la liberté humaine, en présence de la prescience divine, de la prédestination et de la liberté de Dieu. Le problème est capital ; et M. Bertrand-Barraud a raison de dire que « la vigueur dialectique dont Bernardin Ochin a fait preuve dans cette œuvre est un titre suffisant à une place dans l'histoire des idées ». La conclusion n'en est pas moins déconcertante : après avoir dessiné avec complaisance les

Digitized by Google

innombrables détours des labyrinthes, Ochin dénonce comme source de ces difficultés « la coupable curiosité d'une scolastique vaniteuse »; puis, cherchant le moyen d'en sortir, il raisonne au point d'en avoir mal à la tête, mais en définitive ne conclut pas. Peut-être son historien attribue-t-il trop de portée au sermon final où est indiquée « la voie de la docte ignorance ». Ochin veut montrer ici comment on peut « d'un seul coup » sortir de tous les labyrinthes. Est-ce à dire qu'il renonce aux moyens successivement exposés dans les huit sermons précédents? Et quand il y renoncerait, pourrait-on en conclure, comme semble le faire l'auteur (p. 100), qu'il finit par un aveu d'ignorance sur l'existence de la liberté? En dénonçant l'origine de toutes les difficultés : le désir de savoir ce que Dieu n'a pas voulu révéler, Ochin paraît bien vouloir se refuser à les prendre à son compte. Cette interprétation, d'ailleurs, permet seule de donner son plein sens à l'innovation que M. Bertrand-Barraud (p. 99) inscrit à l'actif d'Ochin : « la distinction très nette du plan de la liberté humaine et du plan de la grâce ».

Quoi qu'il en soit de ce détail d'interprétation, les philosophes liront avec un vif intérêt l'analyse des *Labyrinthes*, avec les commentaires, d'un style sobre et clair, dont l'auteur l'a émaillée (1), ainsi que les curieux rapprochements que, çà et là, il a établis (2). Les théologiens aussi trouveront à glaner dans ce livre, par exemple au sujet de la prédestination dans la théologie protestante. Ils pourront même y lire, en appendice, un dialogue inédit sur le péché, dans lequel l'âme conclut contre la théologie scolastique : « Bisogna adunque dir contro di te che ognun che pecca, pechi mortalmente ».

E. VANSTEENBERGHE.

The Miracles of King Henry VI, being an account and translation of twenty-three miracles taken from the Manuscript in the British Museum (Royal 13 c. viii) with Introductions by Father R. KNOX, *and* SHANE LESLIE. University Press, Cambridge, 1923. In-12 de 224 p., 12 s. 6.

On trouvera dans ce volume le texte latin et une excellente traduction anglaise d'un grand nombre de récits de miracles attribués à

(1) Relevons pourtant, p. 78, l. 13 « un jour vivide ». — p. 99 l. 3-6 « Certes, la liberté chez lui n'est qu'une ombre et l'énergie avec laquelle il fait la place de ce prestige dans sa doctrine ne lui insuffle pas la réalité, mais il savait que ce cliquetis de mots suffirait à inquiéter les théologiens... »

(2) P. 49-50, le « Pari de Pascal ». — *Passim* : la Théodicée de Leibniz. — Il eût été facile, évidemment, de multiplier ces rapprochements. Descartes, par exemple, n'aurait-il pas signé cette phrase d'Ochin (p. 58) : « Dieu ne veut pas les choses parce qu'elles sont justes, mais elles sont justes parce que Dieu les veut ».

Digitized by Google

l'intervention du « saint roi » d'Angleterre Henri VI. Le récit n'est pourtant donné in-extenso que dans les cas qui parurent bien éprouvés aux enquêteurs du début du XVI^e siècle. Ailleurs le lecteur se contentera d'un résumé en quelques lignes. Ces histoires ont toute la charmante naïveté habituelle au genre; et les éditeurs eux-mêmes savent à l'occasion en sourire dans leur commentaire (pages 134, 142, 189, 203, etc.) Leurs graves intentions sont pourtant ce qu'il y a de plus curieux dans cette publication. La récente canonisation de Jeanne d'Arc, une contemporaine du roi d'Angleterre, leur a en effet paru être une raison de rappeler que celui-ci avait été bien près, dès le XV^e siècle, d'être canonisé. L'opinion populaire anglaise était dès lors toute favorable à ce culte. Mais les résistances à la maison d'York à qui la béatification d'un ennemi ne pouvait être agréable, et plus tard la rupture avec Rome, entravèrent cette canonisation. Les éditeurs signalent combien la figure de Henri VI est fréquente dans l'iconographie de la fin du Moyen Age, et ils citent plusieurs hymnes et prières où ses vertus sont commémorées, et où déjà les Anglais demandaient son intervention auprès du Christ. C'est au total un intéressant exemple de la vitalité du culte catholique des saints dans l'Angleterre d'autrefois, à la veille même de son schisme.

A. KOSZUL.

Karl HOLL, *Die Rechtfeetigungslehre im Licht der Geschichte des Protestantismus*, 2^e édition, Tübingue, Mohr, 1922. In-8° de 55 p.

Au milieu de l'universelle crise qui ravage l'orthodoxie de la Réforme, comment le dogme de la justification par la foi n'aurait-il pas eu son tour? Voici, en effet, que l'*articulus stantis et cadentis Ecclesiae*, comme disaient volontiers les anciens, est en train de subir les plus vifs et les plus graves assauts.

« La doctrine de la justification n'est pas l'Évangile, déclarait en 1890 Paul de Lagarde dans un pamphlet célèbre, mais une petite découverte de saint Paul, due à l'esprit juridique de l'apôtre. Même chez Paul, elle n'est pas l'unique ni la plus profonde manière de résoudre la question du rapport de l'homme avec la dette de son péché. Elle n'a pas été non plus le principe fondamental de la Réforme et elle est aujourd'hui entièrement morte dans les Églises protestantes. »

Historiens de l'Église et des origines chrétiennes ont, paraît-il, depuis lors, abondé à l'envi dans le sens de ce programme agressif. De telle façon qu'un danger se révèle dont l'orthodoxie commence à se préoccuper. M. K. Holl, qui en rappelle au début les plus saillantes manifestations, s'efforce d'y parer dans cette brochure, en montrant la place qu'a tenue cette doctrine dans l'histoire du protestantisme et qui

Digitized by Google

est, à son sens, une garantie de celle qu'elle doit encore y tenir. La seule condition est qu'au lieu de se figer en une thèse morte elle garde ou reprenne le caractère de doctrine vivante que lui imprimèrent ses premiers auteurs.

En dehors de cet aspect dogmatique, auquel seuls les fidèles de la Réforme sont intéressés, le théologien catholique trouvera dans cet opuscule un bon aperçu des principaux mouvements qui ont marqué l'histoire du dogme de la justification dans la théologie protestante. Il est peu de points sur lesquels son évolution ait été plus féconde et plus compliquée. On sera heureux chez nous d'en avoir l'esquisse, tracée en quelques pages succinctes et pleines par un maître qui la connaît de première main.

J. Rivière.

Édouard Thamiry, *La méthode d'influence de saint François de Sales.* Son apologétique conquérante. Facultés catholiques de Lille et Paris, Beauchesne, 1922. In-8° de 147 p. Prix : 6 francs. — *Mémoires et travaux publiés par les professeurs des Facultés catholiques de Lille*, fasc. XXI.

« Bien que trop peu lu de nos jours, a écrit M. Henri Bremond, le *Traité de l'amour de Dieu* n'en reste pas moins l'un des plus beaux livres de philosophie religieuse que le XVII^e^ siècle nous ait laissés, le plus beau peut-être (1). » Comme stimulé par cette parole, M. Thamiry a voulu dégager cette « philosophie » et en montrer la valeur. Du célèbre traité dont tant de générations ont goûté le charme littéraire ou les élévations mystiques, il ne retient donc volontairement que la dialectique rationnelle qui en fait la base et il y découvre un modèle d'« apologétique conquérante », établie sur cette « méthode d'influence » dont il étudiait par ailleurs la théorie (2).

Que saint François de Sales ait fait œuvre d'apologiste et qu'il ait préféré pour cela l'exposition sereine de la vérité aux stériles satisfactions de la controverse, le fait est depuis longtemps connu. Mais ce qui l'est moins, ou peut-être pas du tout, c'est que cette apologétique a trouvé place dans son *Traité de l'amour de Dieu*, jusqu'à en constituer le point de départ et comme l'ossature. Tel est pourtant l'objet des quatre premiers livres et aussi de « quelques chapitres des autres », dont le saint évêque de Genève reconnaissait qu'ils « pouvoyent sans

(1) H. Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux*, t. II, Paris, 1916, p. 576.

(2) Ed. Thamiry, *De l'influence*, Lille et Paris, 1922. In-8° de 368 p. Prix : 16 francs.

Digitized by Google

doute estre obmis au gré des âmes qui ne cherchent que la seule pratique de la saincte dilection ». Inutiles pour la « pratique », ces pages ne le sont pas pour la théorie et l'auteur de rappeler que saint François de Sales ne les destinait pas seulement aux âmes « avancées en la dévotion », mais encore aux « gens du monde » et aux « hommes de cour », pour les amener à l'amour de Dieu, c'est-à-dire, en termes philosophiques, à la notion et à la préoccupation de leur destinée.

Cette apologétique est tout entière basée sur les aspirations profondes du cœur humain, dont Dieu seul peut être à la fois la cause et la fin. A travers les mouvements superficiels de notre vie psychologique, faite à la fois de tendances persistantes, d'adaptations précaires et de désirs sans bornes, la psychologie de François de Sales dégage ce qui fait le fond de notre nature, le moteur secret de nos sentiments et de nos actes : savoir l'amour de Dieu par dessus toutes choses. Latent dans nos âmes par suite de leur origine, il s'éveille au contact occasionnel des objets terrestres, qu'il ne tarde pas à dépasser d'un irrésistible élan vers la possession de l'infini. Et tel est, en effet, le terme vers lequel il finit par conduire l'âme de bonne volonté qui se prête docilement à son action. Le tout est de discerner cette aspiration fondamentale, de la préserver contre les déviations momentanées de la concupiscence, de la cultiver et développer, jusqu'à ce qu'elle entraîne l'âme vers ce Dieu qui peut seul lui donner le repos. A cette pédagogie de l'esprit et du cœur sont consacrés les premiers livres du *Traité de l'amour de Dieu*, dont M. Thamiry analyse avec le plus grand soin la direction théorique et la richesse d'application.

Plusieurs fois, au cours de son étude, l'auteur est amené à rappeler la philosophie de l'*Action*. C'est assez dire que, pour lui, c'est une méthode d'immanence qui présiderait ici à l'apologétique de saint François de Sales. D'où l'intérêt de cette étude technique pour tous les apologistes qui souhaitaient que la fameuse méthode se présentât au moins avec un essai de réalisation et qui, pour en apprécier les promesses, seront heureux d'en trouver un si remarquable spécimen là où ils ne l'auraient sans doute jamais cherché.

J. Rivière.

Louis Gillet, *Histoire des Arts* (tome XI de l'*Histoire de la nation française*, publiée sous la direction de Gabriel Hanotaux), avec illustrations de René Piot. In-4°, 644 pages, Paris, Librairie Plon-Nourrit, s. d. — Prix : 50 francs.

Nous ne pouvons songer à esquisser, même brièvement, un résumé de cette nouvelle *Histoire des Arts*. Les lecteurs en connaissent d'avance les grandes divisions. M. Gillet s'est efforcé de décrire, en un tableau

Digitized by Google

suivi, les manifestations de vie artistique qui se sont succédées, sur le sol français, depuis les ténèbres de la préhistoire jusqu'à nos jours. La musique elle-même n'est pas oubliée. Une telle tâche exigeait une rare ouverture d'esprit et une érudition peu commune, qualités que l'on avait déjà pu admirer dans les précédentes publications de M. L. Gillet. La méthode imposée aux divers collaborateurs de l'*Histoire de la nation française* exclut, comme on sait, toute espèce de références ou d'indications bibliographiques. L'auteur raconte et affirme « *ex informata conscientia* ». Ce retour à la manière de 1830 n'a généralement pas été considéré comme un progrès. Mais il serait injuste d'en faire ici l'objet d'une critique particulière envers M. Gillet. On s'aperçoit d'ailleurs bien vite que chacun des chapitres de l'*Histoire des Arts* repose sur une connaissance approfondie d'excellents ouvrages se rapportant aux questions traitées.

Est-ce à dire que l'information de M. Gillet soit sans lacunes ou qu'il n'ait jamais rien avancé qui ne pût être établi sur bonnes preuves dûment vérifiées? — Il serait le premier, je pense, à s'étonner qu'on lui fît pareil éloge. Son dessein n'était pas de classer, comme dans un Manuel, et en ne s'aidant que des démonstrations impersonnelles de la critique, une suite de faits indiscutables. Il a voulu nous faire assister aux métamorphoses successives, qui ont si fréquemment renouvelé la physionomie artistique de la France, et nous montrer, sous la diversité des formes passagères, les traits immuables du génie national. Il a réalisé ainsi une œuvre passionnée, toute frémissante de ferveur. Rien de surprenant à ce que les intuitions de l'enthousiasme aient parfois été admises à compléter, pour les périodes anciennes, l'insuffisant témoignage des documents. « C'est notre conviction profonde, déclare-t-il, que la beauté, en ces matières, est signe de vérité. L'histoire est aussi poésie » (p. 79). — Hélas, pourquoi faut-il que la réciproque ne soit pas toujours vraie?

Les chapitres les plus personnels de l'ouvrage sont ceux qui concernent l'art moderne et contemporain. Les hypothèses y sont rares, car les faits, plus rapprochés de nous, ne sont pas enveloppés des mêmes obscurités qu'aux siècles antérieurs. Le souffle lyrique, quelque peu fiévreux, qui remplit la première partie de l'ouvrage, s'apaise et l'admiration devient plus nuancée. Dans l'ensemble, cette remarquable « défense et illustration » de l'art français se ressent un peu trop de l'époque où elle a été conçue. L'enthousiasme de l'auteur serait plus contagieux, surtout au-delà de nos frontières, s'il s'exprimait avec plus de calme. La véhémence du ton, l'accumulation des superlatifs annoncent un parti-pris d'admiration qui met en défiance, quelque plaisir que l'on éprouve devant la virtuosité de l'écrivain. On se défend ins-

Digitized by Google

tinctivement devant les prestiges d'un style brillant jusqu'à éblouir, où l'on trouve trop de ces formules éclatantes qui forcent la pensée (1).

Nous voudrions pouvoir louer l'illustration avec autant de conviction que le fait M. Gillet, dans une note finale. La simple reproduction photographique ayant paru trop vulgaire, on a préféré n'employer que le dessin ou l'aquarelle. Que la fidélité et l'exactitude en souffrent, c'est par trop évident. Mais, nous dit-on, cet inconvénient est largement compensé par l'avantage qui nous est offert de voir les chefs-d'œuvre de l'art français à travers les interprétations d'un artiste contemporain. Nombre de lecteurs auraient préféré les voir tout bonnement tels qu'ils sont.

Michel ANDRIEU.

André MATER, *La république au Conclave et l'alliance avec Rome en régime de séparation*, Paris, 1923. In-8 de 139 pages.

M. André Mater, qui nous a donné jadis un ouvrage estimé sur *l'Église catholique — sa constitution — son administration* (2) où il exposait son sujet avec sérieux et impartialité, semble avoir voulu prendre une revanche dans le présent volume fort amusant à lire par certains côtés. L'auteur a trouvé des textes sur le conclave de Venise qu'il croit « omis comme à dessein » (3) par ses devanciers. Il leur accorde une grande importance puisqu'ils tendraient à prouver « qu'en dépit d'une rupture officielle la France révolutionnaire et la cour de Rome n'ont jamais cessé de se rechercher; que le pape a *désavoué*, dès 1796, *sinon ses condamnations de la Constitution civile, du moins les directions politiques dont il les avait sanctionnées*; et que le Directoire, en

(1) Voir, p. 12-13, le poétique développement sur la Bretagne, cimetière de l'humanité préhistorique; — p. 32 : « Constantin était dans les Gaules lorsqu'il fut proclamé empereur. En échange de la paix romaine, la Gaule donna au monde le bienfait de l'Église » : — *ibid.* : « Le chrétien confie à un lit de marbre la dépouille du mort, qui entrait dans le mystère des suprêmes métamorphoses. Sa religion des reliques humaines inventa le sarcophage »; — p. 39 : « Pendant des siècles, dans les cloîtres aux précieuses colonnettes, entre lesquelles le soleil faisait jouer ses ombres, on put se croire sous les arcades d'un caravansérail, parmi le merveilleux de la féérie persane et les enchantements des jardins d'Ispahan »; p. 62 : « Cluny, au onzième siècle, est le séminaire de la papauté ». (Sur les dix-neuf papes du XI^e siècle, on en trouve deux, trois au plus qui soient passé par Cluny); p. 80 : « Voici que Cluny rapporte d'Espagne l'architecture romane. La première église voûtée en France est celle de Cluny, et elle le fut avec de l'argent espagnol », *etc.*

(2) 1 vol. in-18, Paris, 1906.

(3) P. 15.

Digitized by Google

même temps qu'il songeait à détruire le gouvernement et le règne des papes, travaillait à maintenir sa propre influence dans le Sacré Collège par des promotions de cardinaux et dans le conclave par l'exercice de l'exclusive » (1).

Cette façon de présenter les choses est-elle exacte? La lecture des textes montre que l'amour du pittoresque a entraîné souvent l'auteur à des formules exagérées. La Convention essaie bien de se faire reconnaître par le pape, et de reconnaître celui-ci « en tant que souverain temporel », mais le 21 février le pape refusait de recevoir son envoyé Cacault et « de reconnaître un gouvernement qui a pour base la destruction de la religion et de la morale (2) ».

Et les choses en restèrent là durant près de deux ans. Ce n'était pas précisément la recherche réciproque. C'est seulement en octobre 1794 que nous voyons s'esquisser quelques essais de pourparlers. L'on sait que la situation avait grandement changé en France depuis la chute de Robespierre. L'auteur n'en dit pas un mot. En 1796, le directoire essaie d'obtenir du pape un bref de rétractation « la clause *toujours exigée mais jamais obtenue* du pape, qu'on a nommée l'article de contrition » (3).

Que l'on rapproche cette formule de l'auteur de celle rappelée plus haut du même auteur quand il résume les conclusions de son livre, l'on saisira la différence.

Le Directoire d'ailleurs, après avoir présenté une première formule demandant au pape de reconnaître « que rien de tout ce qui avait été réglé par l'Assemblée constituante concernant la religion n'a porté atteinte à *aucun article de foi* » (4) formule repoussée et dont on saisit la perfidie, lui avait substitué une autre très différente déclarant que Sa Sainteté « a été très éloignée d'avoir voulu contribuer aux troubles qui existaient en France contre la République et son gouvernement (5) et ferait tous ses efforts pour obtenir la pacification ». Il n'y avait là rien que de naturel, une fois l'accord rétabli entre la République et le Saint Siège, celui-ci devait s'efforcer de prêcher à nouveau le respect des autorités constituées qui rentre dans l'enseignement courant de l'Église. C'est là l'objet d'un bref *pastoralis* du 5 juillet 1796 (6), bref qui se contentait de rappeler l'enseignement de l'Église et qui ne devait vraisemblablement être promulgué que si le pape obtenait les satisfac-

(1) P. 131.
(2) P. 24.
(3) P. 30.
(4) P. 33.
(5) P. 34.
(6) P. 38.

Digitized by Google

tions nécessaires. Qu'on lise les commentaires de l'auteur. « Jamais le Saint-Siège ne s'était et ne s'est démenti plus chrétiennement » (1) et l'on se convaincra qu'en histoire un grain de sérieux et l'examen attentif des circonstances qui expliquent les événements est plus nécessaire que beaucoup d'esprit. Car l'auteur après avoir tiré du bref la conclusion que le pape avait menti, conclusion ferme, indique en note qu'on ne sait pas exactement dans quelles circonstances le bref *pastoralis* avait été écrit (et non promulgué). Mais alors cette incertitude doit exclure tout jugement et surtout toute accusation de pieux mensonge. Les remarques précédentes ne nient pas l'intérêt documentaire de l'étude de M. Matter. Sur tous les préparatifs du conclave en vue de la mort de Pie VI, mort que l'on a crue prochaine pendant près de trois ans, de 1796 au 28 août 1799, il contient nombre de détails intéressants; de même il donne des renseignements curieux sur le conclave de Venise et les circonstances qui amenèrent la nécessité de la candidature du cardinal Chiaramonti. « Le candidat français ne réussit pas mieux que l'autrichien, et le choix du Saint-Esprit tomba sur un troisième qui n'avait la recommandation de personne ».

Une surprenante introduction précède cette courte étude. L'auteur, pour s'excuser de publier des documents qui pourraient être utilisés dans un autre esprit que le sien, s'efforce d'enrayer la manœuvre. Il cite en faveur de l'union avec le Saint-Siège les remarquables intructions de Louis XIV à ses ambassadeurs, instructions rédigées par Hugues de Lionne. .. « comme Rome est le siège du chef de l'Église et du Père commun et, par conséquent, un lieu où aboutissent comme à leur centre la plupart des négociations et les intérêts de tous les autres princes, celui à qui S. M. confiera un emploi de cette considération, le plus important et le plus relevé qu'elle puisse donner dans l'administration de ses affaires au dehors, ait joint beaucoup de connaissance des affaires du monde avec une grande dextérité de les traiter ».

L'adversaire de cette politique sous l'ancien régime ne serait autre que Saint-Simon d'après M. Mater. En fait le texte qu'il cite ne dit rien de pareil. Saint-Simon prétend quand il parle des cardinaux qu'il serait plus avantageux au roi de donner « leur nomination à des Italiens » (2) c'est-à-dire de faire nommer des cardinaux italiens plutôt que des Français. De la sorte, « (nos rois) s'attacheraient les premières maisons et les principaux sujets de Rome par cette espérance, et ceux qu'ils nommeraient étant du pays, dans leurs familles et parmi leurs amis, au fait de jour à jour de tout ce qui passe à Rome, y serviraient bien plus utilement qu'un cardinal français..... qui ne peut jamais

(1) P. 39.
(2) P. 12.

Digitized by Google

acquérir l'amitié, la confiance, ni la facilité de manège et d'industrie d'un naturel du pays.... »

Il faut vraiment beaucoup de bonne volonté à M. Mater pour tirer de ce texte la conclusion que Saint-Simon est l'adversaire d'une liaison diplomatique avec le Saint-Siège (1). Saint-Simon affirme exactement le contraire, c'est pour renforcer l'activité diplomatique du roi auprès du Saint-Siège qu'il ne voudrait lui faire nommer que des cardinaux italiens, n'ayant personne pour les soutenir en France, et entièrement à la merci du roi.

Mais la joie que M. Mater a eue de croire trouver dans Saint-Simon un adversaire prétendu des rapports diplomatiques avec le Saint-Siège l'entraîne à un éloge démesuré de Saint-Simon qui devient supérieur à Montesquieu lui-même (2).

L'ouvrage est présenté avec talent; il se lit agréablement. Les titres des chapitres tiennent l'attention éveillée « L'ange de la Paix — Le Ballet du pape — Baise-mains et colliers ». On blâmait les anciens historiens de leur ton solennel et pontifiant. L'auteur de la présente étude a fait pour éviter ce reproche des efforts presque excessifs.

Ernest Champeaux.

Xavier Léon, *Fichte et son temps*. Paris, Colin. In-8° de xvi-652 pages. Prix : 30 fr.

M. Xavier Léon publiait naguère un ouvrage sur la philosophie de Fichte considérée en elle-même. Il avait réservé pour un travail ultérieur les questions relatives à la formation philosophique, au milieu où il avait vécu, à la mise en action de sa doctrine, à ce que l'on pourrait appeler les actes du penseur. Dans le présent volume il a commencé à réaliser sa promesse; nous disons qu'il a commencé; car ce n'est là que la première partie de cette vaste étude qui doit être suivie de deux autres. Elle est faite avec une grande conscience. L'auteur n'a pas seulement entretenu un commerce intime et prolongé avec le philosophe lui-même, dont toutes les œuvres lui sont familières, il a en outre consulté toutes les sources qui pouvaient l'éclairer sur Fichte et son époque, ce qui représente une enquête d'une singulière ampleur, dans laquelle il a même pu verser certains documents inédits. Malgré

(1) « On voit par ces deux autorités, Louis XIV et Saint-Simon, dit M. Mater p. 14, combien il serait téméraire de chercher dans le passé, même dans le siècle du Jansénisme et des Dragonnades, un argument exclusif pour ou contre une liaison diplomatique avec le Saint-Siège ».

(2) « On connaîtra peut-être un jour que les manuscrits de Saint-Simon joints à ses mémoires, composent une œuvre plus intelligente, critique, et véritablement expérimentale que *l'Esprit des lois* », p. 11.

Digitized by Google

sa longueur, on suit cette étude avec un vif intérêt; car en même temps qu'elle nous initie à la formation et au développement d'un génie original, elle nous peint une société où la vie intellectuelle et artistique brillait d'un extraordinaire éclat; ce n'est point seulement la figure de Fichte qu'elle nous présente, mais aussi celles de tant d'illustres contemporains avec lesquels il fut en relation : Kant, Gœthe, Schiller, Schelling, les deux Schlegel, pour ne mentionner que les plus grands.

Elle nous conduit jusqu'en 1799, c'est-à-dire jusqu'à la fin de l'enseignement du philosophe à Iéna. Il avait acquis à l'Université de cette ville, soit par son éloquente parole, soit par ses publications, surtout par la *Théorie de la science*, une réputation peu commune; son nom, porté aux nues par une foule de disciples et d'admirateurs, éclipsait même celui de Kant vieillissant. Il jouissait de cette gloire avec une satisfaction non dissimulée; car le culte de la philosophie ne l'avait point préservé de l'orgueil. Un événement vint soudain le précipiter de ce faîte, le privant de sa chaire, troublant sa vie, accroissant le crédit de ses ennemis et refroidissant la sympathie de plusieurs de ses amis : une accusation d'athéisme portée contre lui détermina les pouvoirs publics à lui interdire l'enseignement à Iéna et à lui enjoindre de quitter cette ville. Laissant ici de côté la question de l'opportunité que peut avoir l'intervention des gouvernements dans le domaine de la pensée, on est en droit de tenir le grief dirigé contre Fichte comme tout à fait fondé. Du reste, en se défendant, il n'évita ni l'équivoque ni la maladresse. Un homme dont l'avis avait sans doute quelque poids, Gœthe, écrivait dans ces circonstances à l'un de ses amis : « Vous savez déjà que Fichte a quitté Iéna. Ils ont commencé par faire une sottise dans le *Journal philosophique* en y insérant un article qui, d'après le langage traditionnel, était assez athée. Et Fichte, qui était dans son tort, fut encore par dessus le marché grossier à l'égard du gouvernement et reçut son congé ».

Il est visible que M. Xavier Léon étudie son auteur avec une sympathie très chaude, d'aucuns trouveront sans doute un peu trop chaude. Son ouvrage était achevé à la fin de 1913, et les terribles événements de la guerre n'ont pas modifié son jugement sur Fichte. Il voit en lui un apôtre fervent et constant du libéralisme de 1789; il le glorifie d'avoir voué sa vie à propager le protestantisme politique de la Révolution française, sans se demander si ce torrent qui avait emporté l'ancien régime ne roulait pas, avec des concepts justes, beaucoup d'idées troubles, pernicieuses et fausses. Fichte fut un ennemi acharné de la domination française, mais, dit M. Xavier Léon, c'est parce qu'elle étouffait la liberté sous un joug tyrannique; et s'il exalte l'Allemagne comme un peuple élu entre tous les peuples, c'est qu'il

Digitized by Google

veut l'investir d'une mission démocratique et libératrice, d'une mission d'humanité. Mais il ajoute mélancoliquement : « Le verdict a été rendu et la confiance de Fichte trompée... En inculquant au peuple allemand l'orgueil de sa mission divine, il a sans doute favorisé ce « diabolisme » qu'il avait si rudement stigmatisé chez Napoléon... Le peuple que Fichte croyait né pour affranchir le monde lui a infligé un sanglant désaveu. Il a réalisé scientifiquement la plus satanique des machineries qu'ait jamais enfantées le cerveau humain pour assurer l'esclavage des peuples et la conquête de l'univers ».

A. LENOBLE.

E. ROUPAIN, *Pages choisies de Mgr d'Hulst*. Paris, J. de Gigord, 1923. In-8° de XXXVI-380 p.

Ce recueil de morceaux choisis est précédé d'une Introduction très concise qui renseigne le lecteur sur la carrière de Mgr d'Hulst, sur sa physionomie, sa pensée et son style. L'ouvrage même est divisé en trois parties : 1° *Apologie religieuse* ; 2° *Morale et action catholique* ; 3° *Mystères et dévotions*.

Les « Pages choisies » ne sont pas une simple anthologie ; elles sont composées de manière à présenter une synthèse des doctrines de Mgr d'Hulst en même temps que « la fleur de cette pensée exquise et haute » que fut la sienne. Chaque chapitre est précédé d'une courte note explicative, destinée à faire ressortir l'intérêt et la suite des idées. Enfin, des pages de pure doctrine alternent avec des études moins abstraites : telle l'analyse psychologique de « la défection de Renan » ou encore le discours sur l'union de la science et la foi « Devenez savants, restez chrétiens ».

En résumé, ces « Pages choisies » constituent une excellente introduction pour l'œuvre entière : elles en donnent l'intelligence et le goût, et y ramèneront au lieu d'en détourner.

KOLB.

CHRONIQUE DE LA FACULTÉ

1. — La Faculté a eu le très grand plaisir de voir le Saint-Père la distinguer dans la personne de son Doyen. Mgr Martin vient d'être élevé à la dignité de prélat de la maison de Sa Sainteté. Voici le texte du Bref apostolique qui lui a été adressé. L'éloge que le chef

Digitized by Google

suprême de l'Église daigne y faire de la bonne formation donnée à nos étudiants nous a été particulièrement sensible.

PIUS PP. XI

Dilecte fili, salutem et apostolicam benedictionem. Tuis refertum laudibus et amplissimo ornatum commendationis officio Legati Nostri Parisiis, supplicem ad Nos libellum transmittit Argentinensium Episcopus, ut te, omnibus nominibus dignum sacerdotem, singulari Pontificiae voluntatis significatione cohonestemus. Tuas autem virtutes dinumerans, edocet Nos ipse Antistes te, facultatis theologicae Decanum, pietatis flore non minus quam doctrinae copia spectatum, optime mereri de recta juvenum in sortem Domini vocatorum institutione; clericosque vigili studio juxta Sanctae hujus Sedis mandata ad sacrarum disciplinarum scientiam Ecclesiaeque Sanctae leges religiose servandas, informare. Gratum igitur Nobis acceptumque est Praesulis tui Nostrique Legati votis annuere atque exantlatos a te in Dominico agro excolendo labores aequo praemio remunerari, quo propensam simul erga te voluntatem etiam Nostram significemus. Quare his te Litteris, auctoritate nostra, antistitem urbanum idest praelatum nostrum domesticum eligimus, facimus atque renuntiamus. Tibi proinde concedimus ut violaceas vestes induere atque in Romana etiam Curia lineum amiculum manicatum, sive Rochetum, gestare licite possis ac valeas : itemque utaris, fruaris singulis quibusque honoribus, privilegiis, praerogativis, indultis, quibus alii ecclesiastici viri, hac dignitate aucti, utentur, fruuntur, vel uti, frui possunt ac poterunt. Non obstantibus contrariis quibuscumque. Datum Romae, apud Sanctum Petrum, sub anulo Piscatoris, die XII mensis Januarii, anno MCMXXV, Pontificatus Nostri tertio.

Dilecto Filio
Victori MARTIN,
Sacerdoti.

(Signé) P. Card. GASPARRI
a Secretis Status.

2. — *Examens.* — Dans le dernier numéro de la Revue, par suite d'un oubli regrettable, les résultats de la session de novembre n'ont pas été communiqués. Les voici : trois candidats originaires du diocèse de Strasbourg ont subi avec succès les épreuves du baccalauréat en théologie. Ce sont MM. Ernest Nagel, François Kieffer (mention assez bien), et Robert Weber (mention bien). Le diplôme de licencié en théologie a été obtenu, avec mention assez bien, par MM. Pierre Sudre (Strasbourg) et Florent Siffrid (Paris). M. Camille Verfaillie (Belgique) a obtenu le diplôme d'études supérieures en droit canonique (mention bien).

Digitized by Google

Le 16 décembre, M. Étienne Grelewski, du diocèse de Sandomierz (Pologne), a soutenu pour le doctorat d'Université en Droit canonique une thèse ayant pour titre : *La réaction contre les Ordalies en France depuis le* IX^e^ *siècle jusqu'au décret de Gratien.* Le jury était composé de MM. Mollat, Champeaux et Le Bras. M Grelewski a été reçu docteur avec la mention assez bien.

M. Jules Gross, du diocèse de Strasbourg, et M. Jean Pellé, du diocèse d'Oradea-Mare (Roumanie), ont subi avec succès les épreuves écrites et orales pour l'admissibilité au doctorat en théologie. Ils sont donc autorisés à présenter leur thèses.

3. — Conférences de M. Augustin FLICHE.

Les 10, 12 et 13 février, M. A. Fliche, professeur à la Faculté des lettres de Montpellier, a donné une conférence dans la grande salle des fêtes sur *Grégoire VII. L'homme et l'œuvre*, et deux leçons (salle 11) intitulées : *Théocratie et fidélité au temps de Grégoire VII et une conception alsacienne de la Théocratie : Manegold de Lautenbach.* L'orateur a montré que Grégoire VII ne fut point l'homme intransigeant qu'on s'est plu à dépeindre, mais un pontife conciliant, n'adoptant les mesures de rigueur que lorsque tous les autres procédés de douceur ont été épuisés. La fameuse scène de Canossa marquerait plutôt une défaite de la part du pape. Ce n'est pas non plus lui qui imposa aux princes le vasselage à l'égard du Saint-Siège. La chose existait en partie avant lui; pour le reste elle fut l'œuvre de ses successeurs. Quant à Manegold de Lautenbach, M. Fliche indique qu'il a une conception nouvelle de la théocratie. Pour lui l'empereur ne possède pas le pouvoir de droit divin, par hérédité. Il le détient de Dieu indirectement par l'intermédiaire du peuple. S'il viole gravement le contrat tacite conclu entre lui et ses sujets, il se trouve *ipso facto* déchu. Le rôle du Saint-Siège ne consiste qu'à constater les manquements du souverain et à proclamer la rupture du lien qui unissait celui-ci au peuple.

Le Gérant : JOSEPH GAMON.

Le Puy-en-Velay. — Imprimerie Peyriller, Rouchon et Gamon.

Digitized by Google

LES ORIGINES
DU DROIT D'ALTERNATIVE BÉNÉFICIALE

(Suite) (1).

CHAPITRE II

L'alternative de 1400 a 1408.

Le 11 mars 1403, Benoît XIII s'enfuit d'Avignon où il était assiégé dans son palais depuis 1398. Diverses circonstances avaient déjà provoqué une réaction dans les esprits en sa faveur. Sa libération augmenta son crédit. D'autre part, le roi avait mécontenté le clergé en violant la liberté des collations. Les évêques et les autres collateurs, à leur tour, avaient indisposé les maîtres de l'Université de Paris, en leur accordant une part insuffisante dans les bénéfices. Quelques docteurs publièrent ce qu'ils avaient écrit contre la soustraction d'obédience (2).

Ce revirement d'opinion détermina Charles VI à se soumettre de nouveau à Benoît XIII (28 mai 1403) (3). Le 2 juin, l'Université de Paris déclara sa soumission (4).

(1) Cf. *Revue des sciences religieuses*, t. I, 1925, p. 1-13.

(2) Citons une apostrophe de Nicolas de Clémanges aux cardinaux et aux prélats, auteurs de la soustraction : « Vous ne verrez plus cette cour nombreuse, qui vous environnait... Qu'est-ce qui soutiendra vos droits et vos libertés? Vous serez dépouillés par ces hommes de cour à qui vous avez asservi l'Église. Que dirai-je des évêques, encore plus aisés à opprimer, parce que leur autorité est plus bornée?... Que deviendront les gens de Lettres lorsque les princes obligeront les collateurs ordinaires à donner les bénéfices à leurs amis et à leurs serviteurs? »; *Epistulae*, 13, p. 53, édit. Leyd, 1613.

(3) *Ordonnances*, t. VIII, p. 593.

(4) Denifle, *Auctarium Chartul...*, t. I, p. 860-861.

Digitized by Google

Comme l'alternative n'était qu'une mesure provisoire, introduite par la soustraction d'obédience, il s'ensuivit que le retour de la France à l'union entraîna sa disparition.

*
* *

La restitution d'obédience était conditionnelle et tout dépendait de la fidélité avec laquelle Benoît XIII se conformerait aux promesses qu'il avait faites aux ambassadeurs du duc d'Orléans envoyés par celui-ci au pape à la fin du mois de mars 1403 (1). Or Benoît s'était notamment engagé à approuver et à maintenir les collations et les promotions faites durant la soustraction par les collateurs ordinaires (2).

Dès le premier moment il manifesta sa mauvaise volonté. Au mois de juillet 1403, l'archidiacre d'Arras et l'abbé de Saint-Denis étaient envoyés par le roi au pape pour le supplier de tenir ses promesses. L'abbé de Saint-Denis avait été pourvu de sa dignité par élection pendant la soustraction; Benoît ne le reconnut pas (3). Il fallut que l'ambassadeur royal subît l'épreuve d'une information sur sa vie et ses mœurs, afin d'être de nouveau préconisé en consistoire.

Benoît affecta de regarder aussi comme vacants tous les autres bénéfices et dignités conférés pendant la soustraction. Il ordonna d'expédier des bulles qui permettaient aux nou-

(1) Ehrle, *Archiv*, t. VII, p. 280, a publié une copie de la « cédule faicte de la volonté et consentement de Monseigneur d'Orléans et publiée par le roy... Monseigneur d'Orléans se fait fort d'avoir bulles de nostre saint père de l'acceptation de la voye de cession... Item le roy nostresire suppliera à nostre saint père, qu'il veulle modérer les charges, qui sont sur l'église de France... Item le roy ne l'église de France n'entendent point que aucune chose soit innovée ès collations et promotions faictes par les ordinars, durant la soubstraction. Toutes fois se aucunes des dictes collations et promotions estoient alleguées estre nulles ou non vaillables ou a anuller par symonie ou autre cause raisonable selon droit, non touchant la substraction, le pape en fera et pourra faire ce qu'il appartient de droit, justice et raison... toutes foyes aucuns empeschement n'y sera mis pour quelconques reservations ne vocation en court desdites benefices qui ont vaqué durant la substraction ».

(2) *Religieux de Saint-Denis*, t. III, p. 98.

(3) *Op. cit.*, t. III, p. 100-103.

Digitized by Google

veaux sujets d'entrer en possession (1). En outre, loin d'exécuter ses autres engagements, il multiplia les réserves, accumula les exactions et accabla l'Église de France de nouvelles taxes (2).

Ces exigences alarmèrent le gouvernement de Paris. En vain une nouvelle ambassade députée par le roi et l'Université supplia le pape d'éviter tout ce qui pouvait nuire à la paix de l'Église (3). Benoît se contenta de signer un long rôle de suppliques (4) et pour le reste il ne donna que de vagues promesses. La réponse du roi à cet acte ne tarda pas à paraître. L'ordonnance du 29 décembre 1403 maintint toutes les collations faites durant la soustraction (5).

Ces mesures déterminèrent le pape à accorder au duc d'Orléans cinq bulles, dans lesquelles il promettait de ne pas troubler les collateurs ordinaires dans l'exercice de leurs droits et d'ouvrir des négociations avec le pape italien (6). Mais ces négociations, commencées plutôt pour la forme, furent interrompues en 1406. Les esprits étaient très irrités. Une nouvelle assemblée du clergé, tenue au mois de novembre 1406, à Paris, aborda la question de la soustraction et examina l'attitude à prendre à l'égard des exactions pontificales et en matières bénéficiales. Les libertés de l'Église de France préoccupaient en outre les orateurs.

La question des bénéfices fut exposée par Pierre le Roy, abbé de Saint-Michel. Il était temps, d'après lui, d'établir le droit commun en ce qui concernait les collations. La puissance pontificale ne s'étendait point, disait-il, jusqu'à changer les décrets des conciles généraux, ni les statuts des papes précédents. Ainsi les expectatives, condamnées par

(1) *Religieux de Saint-Denis*, t. III, p. 125-129.

(2) Du Boulay, *Historia Univ. Paris.*, t. V, p. 68.

(3) *Ibid.*, p. 71.

(4) Denifle, *Chartularium Universit. Paris.*, t. IV, p. 110.

(5) « Que tous ceulx qui ont esté promeuz à Prelatures ou autres Dignitez, et ausquiz aucuns Bénéfices ont esté conferez par les Ordinaires,... la dite Substraction durant,... demeurent paisiblement en possession et saisine de leurs Prélatures, Dignitez et Benefices... et qu'ilz ne soient contrains à payer au pape... aucune finance... ou autres redevances »; *Ordonnances*, t. VIII, p. 622.

(6) Martène, *Velerum scriptorum... amplissima collectio*, t. VII, col. 681, 685.

Digitized by Google

le concile de Latran, ne doivent plus avoir place dans l'Église. Il faut laisser la collation des bénéfices ecclésiastiques aux ordinaires et aux patrons, suivant la volonté des fondateurs (1).

Les partisans du Saint-Siège soutenaient au contraire que les nominations papales étaient préférables au système électif qui laissait place à des brigues scandaleuses et donnait beau jeu aux favoris des princes (2).

Quand le moment de passer au vote fut venu, la grande majorité se prononça pour la soustraction partielle. On laissa au pape le pouvoir de gouverner les âmes, mais on lui retira le droit de pourvoir aux bénéfices (3).

Afin d'imposer d'autorité cette réforme, le clergé demanda aux princes de maintenir en vigueur l'arrêt du parlement du 11 septembre 1406 qui abolissait les taxes pontificales et les lettres royaux du 3 juillet de la même année qui confirmaient les collations faites par les ordinaires.

En outre, le 4 janvier 1407, Simon de Cramaud lut, devant les princes, une cédule approuvée par le clergé, où il posa en principe le rétablissement des élections, ainsi que celui des collations par les ordinaires. Le pape ne devait conférer aucun bénéfice en France et cela jusqu'au concile général qui seul pourrait en décider autrement (4).

(1) Bourgeois du Chastenet, *Nouvelle histoire du concile de Constance*, Paris, 1718 (*Preuves*), p. 164.

(2) *Ibid.*, p. 204-206.

(3) Martène, *Thesaurus novus anecdotorum*, t. II, col. 1307, 1310.

(4) « Cedula quam ipse (Sim. de Cramaud) in eodem concilio publice et intelligenter legi fecit in haec verba : Super reductione Ecclesiae Gallicanae ad libertatem, quantum ad electiones praelatorum et collationes beneficiorum per ordinarios et alios ad quos spectat de jure vel de consuetudine... videtur regi consulendum et per ipsum ordinandum quod stante schismate papa nulla beneficia conferat in isto regno et Delphinatu Viennensi, nec praelaturas aut dignitates : immo fiant praelati per electiones in forma juris... et beneficia conferantur per ordinarios... Et ista reductio intelligitur fore perpetua, etiam schismate cessante, beneficiis illorum exceptis qui in curia morientur : dum tamen per generale concilium Ecclesiae aliter non fuerit ordinatum. Qui quidem domini praelati... dixerunt et responderunt contenta in ipsa cedula... justa, necessaria et aequa et per ipsos regi domino nostro consulenda, et per eum facienda et exequenda » ; Martène, *op. cit.*, t. II, col. 1307.

Digitized by Google

Le 18 février les votes du clergé étaient sanctionnés par deux ordonnances royales (1).

Les élections et la libre collation des bénéfices étaient donc rétablies. Les mesures prises à l'époque de la première soustraction d'obédience (1398) allaient être de nouveau observées. L'Université rentra dans son droit d'alternative et aussitôt un rôle de ses suppôts fut préparé (2). Mais l'exécution de toutes ces mesures fut suspendue par de nouveaux événements.

*
* *

Le 6 novembre 1406 Innocent VII était mort et les cardinaux de l'obédience romaine lui avaient donné Grégoire XII pour successeur. Les deux papes fixèrent une entrevue à Savone pour le mois de septembre 1407. Benoît XIII s'y rendit, mais Grégoire s'arrêta à Lucques, cherchant mille prétextes pour rompre les négociations.

Indignés de ces tergiversations, les cardinaux romains se séparèrent de lui, et à la même époque l'Église de France refusa de nouveau toute obéissance à Benoît XIII. Un édit royal, du 12 janvier 1408, lui laissa quatre mois pour réfléchir sur la voie de cession, (jusqu'au 24 mai) (3). Après que Benoît eût excommunié ses adversaires par une bulle déjà rédigée le 19 mai 1407, le roi décréta une neutralité com-

(1) *Ordonnances*, t. IX, p. 180 : « Nos igitur... dictas Ecclesias et viros ecclesiasticos quoad predicta ad suam libertatem antiquam et juris dispositionem reducendos esse censemus... Mandantes Prepositis, Senescallis, Judicibus... quatinus... dictas personas Ecclesiasticas... ab omni turbacione et violentia defendant » et p. 183 : « ordinamus quod omnes et singule exactiones et quecumque gravamina... cessare debeant et cessabunt » ; Cf. aussi p. 174.

(2) Denifle, *Auctarium Chartularii Univ. Paris.*, t. II, p. 1.

(3) L'ordonnance fut enregistrée par le parlement le 26 janvier 1408 : « Nous, aians Dieu seulement et... salut devant les yeulx... concluons et déterminons que ou cas que dedens le jour de la Feste de l'Ascension Nostre Seigneur prouchainement venant, n'aurons union en nostredicte mere Saincte Eglise et un seul vray et sans doubte pape... Nous, le Clergé et autres Gens... seront neutres... ne souffrerons... aucune obéissance à l'un ne à l'autre d'icelx Contendans » ; *Ordonnances*, t. IX, p. 290.

Digitized by Google

plète (édit du 25 mai 1408) (1). Benoît fut déclaré par l'Université schismatique et une assemblée nationale, convoquée au Louvre le 11 août 1408, arrêta le mode d'administration de l'Église gallicane pendant la neutralité.

Une des principales préoccupations de l'assemblée de 1408 fut de fixer les règles relatives à la collation des bénéfices. Les prélats, ayant fait une triste expérience du régime institué en 1398, désiraient que fussent mieux précisés les droits respectifs des universitaires et ceux du roi et des collateurs. Quelques mois avant la réunion du clergé, les universitaires avaient déjà préparé trente quatre articles sur la matière. Ces « *advisamenta* » furent adoptés par les prélats, avec certains remaniements, et publiés sous le titre d'« *Articuli communes super provisionibus quoad modum assignandis* (2) ».

Par eux, l'alternative (*medietas beneficiorum*) entra de nouveau dans les règlements de l'Église de France (3). Les bénéfices mineurs étaient partagés en trois parts, dont une demeurait à la disposition des ordinaires; l'autre serait réservée aux courtisans du roi et des princes; enfin, la troisième appartiendrait aux suppôts des cinq universités françaises de Paris, Orléans, Angers, Toulouse et Montpellier.

L'alternative était applicable seulement aux bénéfices d'un rang plus élevé : prébendes des églises cathédrales, dignités des églises collégiales, prébendes avec charges d'âmes et bénéfices simples qui rapportaient au moins 15 livres parisis de revenu (4).

(1) *Ordonnances*, t. IX, p. 342.

(2) Les *Advisamenta* et les articles communs se trouvent dans Du Boulay, *Hist. Univ. Paris.*, t. V, p. 175-182.

(3) « Advisabitur per deputatos quod de Beneficiis vacantibus et vacaturis... alternative tertia pars esset pro suppositis studiorum Generalium hujus Regni secundum observantiam et limitationem Articulorum praedictorum, alia tertia esset pro officiariis, familiaribus et servitoribus Regis et Reginae, D. Delphini et aliorum principum de Genere Regali, etiam secundum ...observantiam praemissorum articulorum. Et altera tertia pars una cum Beneficiis quae sub aliis tertiis non debent comprehendi prout infra dicetur, esset pro Ordinariis ad providendum Suis et Domini Papae et Cardinalium familiaribus hujus Regni, observando tamen in omnibus limitationem praecedentium articulorum »; Du Boulay, *Hist. Univ. Paris.*, t. V, p. 176.

(4) « Item isti turni alternativae... servari debent in quinque statibus

Digitized by Google

Pour ces bénéfices, comme pour les évêchés et les abbayes, on rétablit la nécessité des grades académiques. Il n'était possible d'obtenir sans grades que les cures et chapellenies, ayant un revenu inférieur à 40 livres parisis, et les bénéfices simples rapportant moins de 20 livres parisis (1).

Comme ce nouveau régime était assez compliqué, le 19 octobre, l'assemblée établit cinq commissaires (2), chargés de veiller au choix de ceux qui étaient compris dans le tour et de dirimer tous les conflits qui surviendraient dans l'exécution des nouveaux réglements. En cas de discussion, les cinq commissaires avaient le droit de conférer eux-mêmes les bénéfices litigieux (3). La commission des bénéfices désigna même la date (Noël suivant), à partir de laquelle le régime de l'alternative entrerait en vigueur (4). A ces règles spéciales, l'assemblée, en votant les articles de discipline ecclésiastique pendant la neutralité (22-25 octobre (5), avait ajouté, dans un cinquième article, une longue instruction

Beneficiorum sequentium, scilicet in Praebendis Cathedralibus, in dignitatibus in singulis Ecclesiis Collegiatis, in Praebendis in Curis et in aliis simplicibus Beneficiis : dum tamen Beneficia illa simplicia valeant 15 libras Paris. in portatis » ; BOULAY, *op. cit.*, t. V, p. 180.

(1) *Ibid.*, p. 175-176.

(2) *Ibid.*, p. 184.

(3) « Ut hujusmodi... ordinatio inviolabiliter ad effectum deducatur, die 19 dicti mensis... statuerunt et ordinaverunt quod praenominati quinque praelati vel duo ex ipsis facient nominationes, praesentationes et collocationes praedictas secundum Decreti praedicti seriem, et modum etiam ordinem ipsorum inviolabiliter observari. Si vero, quod absit, contra tenorem hujusmodi Ordinationis, nominationis, assignationis et collocationis contigeret attentari et inter nominatos ex una et Collatores seu Patronos parte ex altera quaestionem oriri, praefati quinque deputati... querelas... terminabunt... Et si praesentatores et collocatores attentata contra praemissa moniti charitative et summarie noluerint, neglexerint..., ipsi quinque... Beneficium de quo fuerit contentio authoritate hujus sacri Concilii ipsi collato, nominato seu assignato conferant et assignabunt » ; *op. cit.*, t. V, p. 184.

(4) « Item Alternativa incipit currere a die Nativitatis Domini anni praesentis. Placeat omnibus. Item primus Turnus, vel prima pars Alternativae... ad liberam pertineat dispositionem praelati... Quero pars Alternativae... observetur pro Collocatis secundum ordinem eis per DD. Commissarios intimandum... Placeat omnibus » ; *op. cit.*, p. 179.

(5) *Advisamenta super modo regiminis Ecclesiae gallicanae durante neutralitate*, dans MARTÈNE et DURAND, *Thesaurus novus anecd.*, t. II, col. 1398 ; voir aussi MANSI, *Amplissima collectio*, t. XXVI, col. 1001.

Digitized by Google

générale sur les collations des bénéfices. En voici les principales dispositions : les bénéfices mineurs devront être accordés en général librement par les collateurs ; les dignités majeures seront de nouveau pourvues par élections ; les évêques seront confirmés par le métropolitain, le métropolitain par le primat ou par l'assemblée des évêques suffragants (1). Enfin, pour obvier aux fraudes qui pourraient se glisser dans les rôles présentés par l'Université et par le roi, il sera interdit de se faire inscrire sur plusieurs listes. Quiconque aura déjà 400 livres parisis de rentes, en biens d'Église, n'aura plus droit à de nouvelles nominations, sauf les docteurs et les autres grands personnages (2). Ainsi l'alternative de vacances a pris place pour la seconde fois, dans le régime provisoire de l'Église gallicane pendant la neutralité de 1408. Les collateurs et les patrons se virent forcés d'adopter ce moyen légal pour défendre, au moins en partie, leurs droits de collation, menacés par le roi et par les universitaires.

CHAPITRE III

L'alternative a l'époque des conciles de Pise (1409) et de Rome (1413).

L'année 1409 marque un moment décisif dans l'histoire du droit d'alternative bénéficiale. Pratiquée jusqu'à cette date exclusivement par les collateurs de France, l'alternative passa, lors du concile de Pise, aux mains de la papauté.

Après les premiers essais qu'en firent les papes issus de l'assemblée de Pise, Alexandre V et Jean XXIII, elle sera définitivement introduite par Martin V dans la législation concordataire de l'Église au concile de Constance (1414-1418).

(1) « Circa electiones, postulationes et collationes, fiant ut jura volunt, omni abusu saecularium vel magnatum et oppressionibus quibuscumque cessantibus » ; Martène, *Thesaurus novus anecdotorum*, t. II, col. 1405.

(2) *Ibid.*, col. 1406.

Digitized by Google

* * *

A la fin des règlements de 1408, l'assemblée de Paris avait ajouté cette clause, à savoir que le nouveau régime était établi sans préjudice de la révérence due au futur pape légitime, « *clave non errante* (1) ». Les décisions, même aux yeux du clergé qui les avait prises, n'avaient donc qu'une valeur provisoire. Au concile de Pise, convoqué par les cardinaux des deux obédiences, incombait la charge de s'occuper de l'union et des libertés de l'Église (2).

Dans des synodes provinciaux, le clergé procéda à l'élection des délégués qui devaient participer au prochain concile et compléta les décisions prises par le concile de Paris de 1408, relativement à la réforme générale de l'Église (3).

Le 25 mars 1409 s'ouvrit à Pise l'assemblée où allait se débattre la plus importante question du siècle.

Après de nombreuses discussions les pères se déclarèrent légalement réunis et le 5 juin, dans la quinzième session, ils déposèrent les deux papes rivaux : Benoît XIII et Grégoire XII. Le 26, s'ouvrit le conclave, d'où sortit pape l'archevêque de Milan, Pierre Philargès, qui prit le nom d'Alexandre V (1409-1410) (4).

(1) Bourgeois du Chastenet, *Nouvelle histoire du Concile de Constance, Preuves*, p. 289.

(2) Voir la note suivante.

(3) Voir le concile d'Aix dans Martène et Durand, *Veterum scriptorum... amplissima collectio*, t. VII, col. 912. Ce sont les trente-cinq articles concernant la réforme de l'Église, rendus en grand partie par le concile de Paris de 1408 et complétés par les synodes provinciaux de Narbonne et d'Aix. Les quatre premières conclusions sont les plus significatives : « Primo quod praelati utantur libertatibus sibi competentibus, 2. Item quod non curetur de reservationibus factis per dom. Benedictum, 3. Item quod ad beneficium eligant... illi ad quos spectat eligere, 4. Item quod collativa conferrent ordinarii ». Et l'article 20me « Item est ordinatum, quod in concilio generali agatur de tribus : primo et principaliter de unione sanctae matris ecclesiae, secundo de libertatibus ecclesiae recuperandis, tertio de unione ecclesiae orientalis, hoc est graecorum, et occidentalis » ; cf. aussi Noël Valois, *La France et le Grand Schisme d'Occident*, t. IV, p. 38, n. 4.

(4) Martène et Durand, *Veterum scriptorum... amplissima... collectio*, t. VII, col. 103-104.

Digitized by Google

Le nouveau pontife, après son élection, exprima la volonté d'entreprendre la réforme générale de l'Église *in capite et in membris*. Afin de la préparer, il constitua une commission, composée de cardinaux et de délégués de toutes les nations (1).

Cette commission, au bout de quelques semaines, soumit à l'approbation du pape et du concile un projet en 22 articles (2). Les députés de l'Empire, de France, d'Angleterre, de Bohême, de Pologne et d'autres pays (3) demandaient au pape d'étendre à toute l'Église les franchises, dont les essais avaient été faits en France durant les deux soustractions d'obédience, c'est-à-dire de supprimer certaines taxes apostoliques et autres redevances, de rendre aux chapitres cathédraux et aux monastères le droit d'élection, de réduire le nombre des réserves pontificales et de restituer aux ordinaires et aux patrons la libre collation des bénéfices mineurs (4).

(1) « Die mercurii, decima julii, Cardinali de Chalanco dixit quod quia papa habebat intentionem laborandi ad reformationem Ecclesiae in capite et in membris, ipse ordinavit certos Cardinales... quibus commisit quod cum deputandis ex parte praelatorum et aliorum de diversis mundi partibus, habere videre de illis, quae viderentur reformanda » ; *op. cit.*, t. VII, col. 1108; voir aussi D'Achery, *Spicilegium*, t. I, col. 851.

(2) Apud Martène et Durand, *Veterum scriptorum... amplissima collectio*, t. VII, col. 1124-1132.

(3) « Pro pace... et debita reformatione nonnullorum gravaminum quae universalem Dei ecclesiam... oppresserunt, praelati et procuratores... de Imperio, de regno Franciae, Angliae, Bohemiae, Poloniae et Provinciae, etc. supplicant... misericorditer provideri » ; *op. cit.*, *ibidem*.

(4) Voici quelques extraits du sixième article, consacré aux bénéfices, aux réserves et aux grâces papales : « Item quia Romani pontifices ab aliquibus annis citra reservaverunt sibi omnes dignitates episcopales, abbatiales... et insuper concesserunt indifferenter et sine numeri limitatione gratias expectativas ad quaecumque beneficia ecclesiastica, et ultra hoc multos alios modos induxerunt, per quos applicuerunt omnimodam dispositionem beneficiorum eccl., ex quo impedita fuit et absorpta ex toto actualis potestas capitulorum, collegiorum... nec non archiepiscoporum, episcoporum, ceterorumque praelatorum et patronorum ecclesiasticorum... quod videtur obviare et repugnare statutis conciliorum generalium et decretis sanctorum patrum, bono politiae ecclesiasticae, nec non debitae et regulatae ordinationi, et hierarchiae ecclesiasticae, intentioni fundatorum... Unde supplicant praefati, quatenus dominus noster papa... libere permittat

Digitized by Google

« On demandait à la papauté, dit Noël Valois, de revenir de plus d'un siècle en arrière (1) ». Alexandre V, que l'âge rendait prudent, répondit avec mesure et avec esprit de conciliation (2). Il ne renonça ni aux annates, ni aux services communs : les uns et les autres étaient devenus presque nécessaires à la papauté. Il ne supprima pas toutes les expectatives, ni toutes les réserves papales ; car il lui fallait bien sauvegarder l'autorité du Saint-Siège.

A vrai dire, il fit aux prélats des concessions assez importantes : il supprima le droit de dépouilles et les vacants; il rendit aux ordinaires le droit de procuration; enfin il promit d'abolir celles des réserves qui étaient abusives (3).

En ce qui concerne les nominations aux bénéfices, il restitua aux chapitres et aux monastères leur droit d'élection (4) et il laissa aux ordinaires et aux patrons le quart des bénéfices qui leur échéaient. C'est là qu'il introduisit l'alternative. Afin de mieux assurer sa part, le pape adopta le système suivant : les deux premiers bénéfices vacants seraient conférés aux clercs munis de grâces expectatives,

secundum juris communis dispositionem eligere, confirmare, praesentare, instituere, conferre et alias providere, quotiescumque dignitatum, beneficiorum et officiorum ecclesiasticorum quorumcumque vacatio occurrit, ordinarios videlicet, ad quos de jure, consuetudine, praescriptione vel privilegio ad alias competere dignoscitur. Cupientes quod detur bonus ordo... in modo providendi de beneficiis ecclesiasticis, nobilibus graduatis et aliis personis idoneis, praesertim universitatum studiorum » ; *op. cit.*, t. VII, col. 1125-1126.

(1) Noël Valois, *op. cit.*, t. IV, p. 176.

(2) Martène, *Veterum scriptorum amplissima collectio*, t. VII, col. 1130-1132.

(3) « Ad articulos de reservationibus inferiorum beneficiorum respondetur quod dominus noster ordinabit viros notabiles qui visitabunt reservationes beneficiorum et tollent iniquas et excessivas » ; Martène, *Veterum scriptorum... ampliss. collect.*, t. VII, col. 1131. En effet, dans les règles de la chancellerie, le pape ne confirma pas toutes les réserves de Benoît XIII, mais il approuva la constitution *Ad regimen* de Benoît XII; Otthental, *Regulae Cancellariae Apostolicae*, Innsbruck, 1888, p. 161-162, n° 124.

(4) « Domino nostro placet, quod in ecclesiis cathedralibus et majoribus monasteriis vacantibus deinceps fiant electiones canonicae. Quas libenter confirmabit, dummodo non peccent in materia vel forma, in omnibus reservata sibi confirmatione electionum usque ad triennium, quo tempore debet celebrare concilium generale » ; Martène, *op. cit.*, t. VII, col. 1130.

Digitized by Google

le troisième resterait à la disposition des ordinaires et des patrons, et ainsi de suite jusqu'à complet épuisement du quart accordé ; le pape seul conférerait alors le reste des bénéfices (1).

Ainsi la papauté, en acceptant l'alternative, renonça en partie aux prérogatives qu'elle s'était attribuées auparavant ; c'était un aveu significatif de l'abaissement qu'avait subi son autorité.

Les décrets d'Alexandre V marqueront la fin de son œuvre réformatrice. Le pape publia d'autres articles avec le consentement du concile, mais cela n'ajouta rien de positif à la réforme générale de l'Église. Ce furent plutôt des ordonnances prises en vue de sanctionner les irrégularités antérieures à l'élection du « vrai » pape. Alexandre V confirma les élections, les collations et les promotions, faites par Benoît XIII et Grégoire XII, dans les cas où les titulaires s'étaient ralliés au concile ; il ratifia toutes les provisions et les élections auxquelles il avait été procédé dans les pays qui s'étaient soustraits à l'obédience des deux papes ; il annula, enfin, toutes les censures que ceux-ci avaient prononcées à l'occasion du schisme (2).

Le 7 août, dans la dernière session, le pape protesta de nouveau de son désir de réformer l'Église dans son chef et dans ses membres.

Les décrets qu'on venait de publier, affirma-t-il, étaient

(1) « Ad articulum de multitudine gratiarum expectativarum respondetur : Placet domino nostro, quod praelati et alii collatores, patroni ecclesiastici habeant facultatem conferendi et praesentandi usque ad certum numerum beneficiorum, scilicet usque ad quartam partem numeri collationum seu praesentationum quae ad eos spectant, gratiis expectativis apostolicis non obstantibus. Ita videlicet, quod postquam duo apostolici fuerint provisi in virtute gratiae expectativae, ordinarius facultatem habeat conferendi seu praesentandi auctoritate apostolica tertium beneficium vacans et sic successive, donec numerus quartae partis sit consumtus » ; MARTÈNE, t. VII, col. 1131.

(2) D'ACHERY, *Spicilegium...*, t. I, p. 851-852 : « Alexander papa Quintus sacro approbante concilio, omnes... electiones, postulationes, promotiones, confirmationes, collationes, quascumque provisiones quibusvis personis hodie pacifice possidentibus... ratificamus et approbamus » ; voir aussi MARTÈNE, *Veterum scriptorum... amplissima collectio*, t. VII, col. 1108-1110.

Digitized by Google

la base de cette réforme ; mais, puisque plusieurs prélats avaient déjà quitté Pise et qu'on ne pouvait ainsi achever immédiatement cette grande entreprise, on chargerait le futur concile du soin de l'achever (1). Dès maintenant il en annonçait la date d'ouverture : ce serait après le mois d'avril 1412 (2). Les délibérations furent donc censées suspendues pour trois ans.

Tel fut le résultat du concile de Pise. Les espérances du monde chrétien étaient cruellement déçues. Malgré des dépositions spéculatives, Benoît XIII et Grégoire XII restaient, en effet, bel et bien sur leurs positions. Au lieu d'un pape unique que l'on avait cru procurer à la chrétienté, c'était désormais non plus deux mais trois rivaux qui se disputaient la tiare, et nul ne songeait sérieusement à porter remède aux abus de l'Église.

Les décrets publiés par Alexandre V n'étaient que des mesures partielles de réforme et, du reste, le pape ne pensa pas sérieusement à les observer. Pendant les délibérations du concile il distribua sans mesure et sans choix les archevêchés, les évêchés, les abbayes et prodigua aux membres de l'assemblée bénéfices et grâces expectatives. Bien plus, aussitôt le concile achevé, il troubla dans leur possession les titulaires pourvus pendant la neutralité. Le 17 avril 1410, Charles VI, mis en alarme par l'Université de Paris, statua sous menace de graves peines, « que tous ceulx à qui aura ainsi esté pourvue selon la fourme desdis Estatuz et Ordonnances de la dicte neutralité », garderaient leurs bénéfices, et leur droit sera défendu par les officiers du roi (3). C'était, pensait-on, la meilleure façon de forcer le pape à mieux tenir ses engagements.

*
* *

Le 3 mai 1410, mourait Alexandre V et le 18 suivant

(1) Martène et Durand, *Veterum scriptorum... amplissima collectio*, t. VII, col. 1110-1111.

(2) « Item decernimus... iterum fore convocandum generale concilium... hinc ad triennium, videlicet anno qui dicetur D. millesimo quadringentesimo duodecimo in mense aprili » ; D'Achery, *Spicilegium*, t. I, p. 852.

(3) *Ordonnances*, t. IX, p. 495.

Digitized by Google

Baltassar Cossa, tristement célèbre sous le nom de Jean XXIII, lui succédait. « De toutes les conséquences du funeste concile de Pise, dit Pastor, cette élection fut la plus funeste. Si Jean XXIII n'était pas, au moral, le monstre dont ses ennemis nous ont laissé le portrait, il était du moins imbu d'idées mondaines, entièrement adonné aux intérêts matériels, fin politique et habile courtisan, dénué de scrupule : plus homme de guerre qu'homme d'Église » (1).

Il va sans dire qu'un tel pontife ne pouvait donner à l'Église ni la pacification, ni les réformes attendues (2). Homme de guerre et de cour, Jean XXIII voulut écarter ses deux rivaux par la force et par la politique.

La réalisation d'un tel plan nécessitait des ressources financières abondantes. Force lui fut de remettre en vigueur toutes les taxes et toutes les exactions qui avaient été pratiquées par ses prédécesseurs et dont la levée avait été interrompue par les soustractions d'obédience.

A la vérité, la chose présentait de fortes difficultés, surtout en France ; les ordonnances du roi, les arrêts du parlement, les assemblées du clergé avaient dressé devant le pape de solides obstacles. De plus, le clergé français voulait non seulement maintenir à tout prix ses anciennes libertés, mais les étendre à toute la chrétienté.

Jean XXIII ne se rebuta pas et se mit en devoir d'aplanir ces obstacles. Comme il connaissait le grand prestige de l'Université de Paris, il tenta d'abord de se l'attacher par des témoignages de bienveillance.

Le premier pas dans cette voie fut la défense de faire usage de la bulle d'Alexandre V qui accordait des faveurs aux mendiants (3). Bientôt après il signa un rôle des suppôts (4), avec le privilège d'être préférés dans la distribution

(1) Pastor, *Histoire des papes* (Trad. Furcy-Raynaud), Paris, 1911, t. I, p. 206.

(2) « Vir in temporalibus quidem magnus, in spiritualibus vero nullus omnino atque ineptus », dit de lui Léonard l'Arétin Bruni; Muratori, *Rerum italicarum scriptores*, t. XIX, col. 927.

(3) Le texte de la bulle d'Alexandre V se trouve dans Du Boulay, *Hist. Univ. Paris.*, t. V, p. 196-200 ; la révocation, *ibid.*, p. 204.

(4) Denifle, *Chartularium Univ. Par.*, t. IV, p. 183, n. 1890.

Digitized by Google

des bénéfices à tous ceux qui avaient des grâces expectatives de date égale ou plus ancienne (1).

Après quoi, il chargea Alamanni Adimari, archevêque de Pise, d'obtenir du roi et de l'Université leur consentement à la levée de nouveaux subsides sur le clergé de France (2).

C'était encore un peu tôt : les commissaires de l'Université se montrèrent rébarbatifs.

Le 23 novembre 1410 l'assemblée de l'Université répondit au légat que, comme l'Église gallicane avait été rétablie dans ses anciennes libertés au temps de Benoît XIII, il serait contraire aux ordonnances royales et aux décisions du clergé de les abolir et de remettre en vigueur les décimes et autres impôts. Néanmoins, ajouta-t-elle, en cas de besoin évident, l'assemblée du clergé de France se réunirait et prendrait les moyens utiles pour aider le Saint-Père dans sa détresse (3).

Le légat eut plus de chance auprès de Charles VI. Ne lui avait-il pas au préalable permis de faire contribuer le clergé de France à ses aides ! Le 4 février 1411, le roi annonça : « Nous voulons et ordonnons et consentons... pour cette fois et sans préjudice des libertés de l'Église de France que notre dit S^t^-Père... puisse faire cueuillir et lever... ledit Dixième (4) ». Ce n'était pas tout. Vers le mois de juillet 1411 un autre subside caritatif fut exigé d'autorité par l'archevêque de Pise (5). Pour exprimer sa gratitude envers

(1) « Quod dicti magistri in isto rotulo contenti quibusvis aliis gratias expectativas habentibus... preferantur,... dominorum cardinalium veris familiaribus, domesticis... magis vel equaliter graduatis dumtaxat exceptis » ; *op. cit.*, t. IV, p. 184, n. 1891.

(2) Comme motif on alléguait l'union de l'Eglise : « pour lui aydier tant à recouvrer et garder le patrimoine de l'Église... comme pour réduire à l'union de l'Église lesdits Scismatiques, rebelles et ennemis d'icelle » ; *Ordonnances*, t. IX, p. 572.

(3) L'ouverture de la réunion commença par la lecture de l'ordonnance de 1406. « En la dite congregation fut leüe une Ordonnance faite... par le Conseil de l'Eglise Françoise, sur les Libertez et franchises de ladite Église de par le Roy... roborée et confermée l'an 406... à sçavoir que ladite Eglise... quitte de tous Dixièmes, Procurations et aultres Exactions et Subsides quelconques » ; Du Boulay, *op. cit.*, t. V, p. 212.

(4) Ce n'était pas seulement une permission, mais un ordre de payer sa part sous peine de « prise et explectation de leur temporel et par toutes aultres voyes... raisonnables » ; *Ordonnances*, t. IX, p. 572-573.

(5) Martène, *Thesaurus novus anecdotorum*, t. II, col. 1433-1435.

Digitized by Google

Charles VI, le pape l'autorisa à lever une seconde décime (1). Enfin, le parlement fut aussi gagné par Jean XXIII par l'octroi à ses membres de l'exemption de toutes les décimes qui seraient imposées au clergé (2).

Ces précautions prises, le pape aborda la réalisation de ses desseins. Il se mit d'abord à troubler dans leur possession les titulaires des bénéfices majeurs qui avaient été élus au temps des soustractions d'obédience (3). Quant aux bénéfices mineurs, dont la collation appartenait aux ordinaires et aux patrons, non seulement le pape multiplia les réserves (4), et accorda sans mesure les grâces expectatives, mais il ne craignit même pas, au grand scandale de la chrétienté, de vendre les bénéfices (5).

Afin de mettre un terme à la simonie et aux autres abus de la cour pontificale, le clergé et l'opinion du monde chrétien firent pression pour que le concile général, promis à Pise, en 1409, fut réuni à la date fixée. Jean XXIII se vit contraint de publier, au printemps de 1411, une bulle dans laquelle il convoquait l'assemblée générale à Rome, pour le mois d'avril 1412 (6).

(1) Bulle du 30 août 1411 dans Noël Valois, *op. cit.*, t. IV, p. 190, n. 5.

(2) « 1412, xviii februarii, cardinalis Pisanus... recommendavit in Curia papam et negocium Ecclesiae et tenuit Curiam pro immuni de decima quam petebat in Ecclesia pro Papa in Francia » ; *Journal de Nicolas de Baye*, t. II, p. 302.

(3) Dès 1411 il priva de son bénéfice l'abbé de Saint-Ouen de Rouen, régulièrement élu et confirmé par le métropolitain ; « laquelle chose, écrivait l'Université au duc de Bourgogne, est de mauvais exemple et directement contre la soubstraction, contre aussi les ordonnances royaulx et le saint Concile dernièrement celebré à Pise » ; Denifle, *Chartul. Univ. Paris.*, t. IV, p. 206-207, n. 1919.

(4) Ottenthal, *Die päpstlichen Kanzleiregeln*, p. 171-173 ; voir aussi Thierry de Niehm, *Super reformatione Ecclesiae* (1414) dans Finke, *Forschungen und Quellen*, p. 271 : « Nove reservaciones generales... fecit de novo, ultra antiquas et consuetas..., scilicet omnes dignitates majores post pontificales in cathedralibus et principales in collegiatis ecclesiis seculares et regulares per totam christianitatem vacantes et vacature ».

(5) « Johannes XXIII, homo armorum et facti ut dicitur, sub quo infinite symonie commisse sunt, prelaturas et beneficia vendendo » ; *Journal de Nicolas de Baye*, Paris, 1888, t. II, p. 298 ; cfr. aussi *De difficultate reformationis Ecclesiae* dans v. der Hardt, *Magnum Oecum. Const. Concil.*, t. I, p. 256.

(6) Finke, *Acta Concil. Const.*, t. I, p. 127.

Digitized by Google

Craignant que la réforme désirée tournât contre lui, il mit tout en œuvre pour se procurer des clients et des défenseurs. Avec le roi de France et le parlement de Paris l'accord semblait exister. Mais il était nécessaire de se concilier également l'Université qui jusqu'alors s'était jointe aux prélats pour réclamer les anciennes franchises de l'Église gallicane, aussi bien dans le domaine fiscal que dans le domaine bénéficial. C'est alors que Jean XXIII montra une audacieuse habileté; il tenta d'introduire la brouille entre l'Université et les prélats, et il faut avouer qu'il y réussit.

Au printemps de 1411, l'Université de Paris avait adressé au pape une longue pétition dans laquelle elle demandait : 1° la condamnation de la bulle d'Alexandre V, accordée aux Mendiants; 2° la célébration du prochain concile en France, au lieu de Rome; 3° La confirmation de l'article *cinq* et 4° la délégation d'un juge à Paris qui connaîtrait des causes dans lesquelles seraient impliqués des universitaires (1).

L'Université accordait la plus grande importance à l'article *cinq* qui donnait une large préférence aux gradués sur les autres expectants dans la distribution des bénéfices (2). Le 10 juillet 1411, Jean XXIII accorda ce privilège aux maîtres, mais avec des exceptions et sans le faire enregistrer par la Chancellerie Apostolique (3). Le pape n'osait probablement pas confirmer le fameux article en forme solennelle, par crainte d'indisposer le roi, le clergé et le parlement. Cependant l'Université insista de nouveau et demanda la concession du privilège sous forme de bulle (4).

Cette fois encore le Saint-Siège céda : le 7 janvier 1412,

(1) Denifle, *Chartularium Universit. Paris.*, t. IV, p. 204, n. 1917.

(2) « Quamvis enim equis oculis nequeat aspici, ut plurimi non graduati ... nostris suppositis preferantur, tamen humiliter supplicamus, ut antidate talibus concesse nostris suppositis non noceant, scilicet ut illa quintus articulus nostrarum prerogativarum tociens vestre sanctitati explicatus, ut petitur in forma signetur »; Denifle, *Chartularium*, t. IV, p. 205.

(3) *Ibid.*, p. 209, n. 1925.

(4) « Hec quinti articuli, écrivait l'Université à ses délégués auprès de la Curie romaine, concessio papirea, a solo secretario signata, non publicata, non registrata nec per papam nec per vicecancellarium. Postea super privilegio in causis beneficialibus, super loci Consilii generalis mutatione, quid obtinuimus ? »; Denifle, *ibidem*, p. 211.

Digitized by Google

par la bulle « *In supreme dignitatis specula* » il donna entière satisfaction aux vœux des universitaires (1).

Dès lors commença une ère d'entente entre les papes et l'Université de Paris. A partir de ce moment, en effet, les maîtres seront les plus acharnés défenseurs du pouvoir pontifical dans la collation des bénéfices.

Pourquoi l'Université quitta-t-elle si subitement son poste de défenseur des libertés de l'Église gallicane? La solution de l'énigme se trouve dans les intérêts réciproques de l'Université et de la papauté. Le pape pressentit que les collateurs ordinaires et les patrons attendaient seulement le moment favorable pour abolir toutes les expectatives et les réserves papales. Il préféra s'arranger avec l'Université et signer chaque fois les rôles des suppôts. De cette manière il gagnait à sa cause l'influence de la puissante école et se préservait, au moins pour un temps, de la perte totale du droit de collation. De leur côté, les docteurs de l'Université avaient expérimenté par eux-mêmes que les collateurs et les patrons les négligeaient dans la distribution des bénéfices (2).

Si un grand nombre de suppôts avaient été pourvus conformément au droit d'alternative de 1408, néanmoins, dans beaucoup de cas, les maîtres avaient été obligés d'intenter des procès contre les autres candidats désignés par les ordinaires. C'est justement pour cela que l'Université demandait au pape un juge spécial à Paris pour les causes bénéficiales qui l'intéressaient (3).

Ainsi, quoique l'Université fut opposée au rétablissement

(1) La bulle rapporta le privilège de « préférence » dans la collation des bénéfices, daté du mois de juillet 1410, élargi en 1411 et confirmé sous forme de bulle le 7 janvier 1412; Denifle, *Chartularium Univ. Paris.*, t. IV, p. 184 (n. 1891), p. 209-210 (n. 1925) et le texte de la bulle p. 224 (n. 1941).

(2) En septembre 1411 l'Université écrivait au pape : « Permisisset sapientia vestra ut coquus, dapifer ant equorum strator cujuscumque domini doctori [facultatis theo]logice preferretur »; Denifle, *Chart.*, t. IV, p. 217, n. 1932.

(3) Le 17 octobre 1411, Charles VI ordonna que ces procès seraient jugés par les quatre commissaires désignés lors du concile de Paris (1408); *Ordonnances*, t. IX, p. 642-645; voir aussi Finke, *Acta Conc. Const.*, t. I, p. 148 et *Journal de Nicolas de Baye*, t. II, p. 72, n. 1; Noël Valois, *op. cit.*, t. IV, p. 202, n. 1.

Digitized by Google

des exactions fiscales et au changement des bénéficiers pourvus durant la soustraction, néanmoins, dans son propre intérêt, afin de ne pas troubler la paix de l'Église, elle tendit ouvertement à la suppression du règlement de 1408, qui jusqu'à ce temps avait été regardé par elle comme inviolable. Son nouveau point de vue, l'Université l'exprima ouvertement, pour la première fois, à l'assemblée du clergé qui se tint à Paris au commencement de l'année 1412 (1). Les évêques et les autres prélats se proposèrent d'arrêter un programme de réformes de l'Église en vue du prochain concile de Rome. Malgré le désordre occasionné par la querelle des Armagnacs et des Bourguignons, le clergé s'empressa de se rendre à Paris, dans l'espérance que le concile mettrait fin aux fardeaux fiscaux que lui imposait la papauté (2).

L'on peut juger avec quelle surprise l'assemblée constata le changement qui s'était produit dans les idées des délégués de l'Université. Il est vrai que les universitaires combattaient toujours les exactions de Jean XXIII. Mais en ce qui concernait les collations des bénéfices, ils déclarèrent franchement que les réserves et les provisions apostoliques devaient être maintenues, parce que le droit de collation de tous les bénéfices appartient au pape seul (3). Comme argument les docteurs alléguèrent que les ordinaires, d'une part, avaient abusé de leur droit de collation et que, d'autre part, ils ne disposaient pas librement des bénéfices, parce qu'ils étaient toujours exposés aux empiètements et aux sollicitations des princes et autres personnages influents. Le procureur de la faculté des arts se montra particulièrement acharné : il

(1) Malheureusement nous n'avons de renseignements que sur deux séances de cette assemblée : session du 11 janvier 1412 (*Religieux de Saint-Denis*, t. IV, p. 590) et session du 23 février 1412 (Denifle, *Chartul. Univ. Paris.*, t. IV, p. 226).

(2) *Religieux de Saint-Denis*, *loc. cit.*

(3) « Et sic ex Dei gratia ... unicum ... habeamus de presenti summum pontificem, videlicet dominum nostrum Johannem ... vicesimum tertium, ad ipsum omnimoda collatio et dispositio beneficiorum quorumcumque, quemadmodum et predecessores sui summi pontifices unici et indubitati habuerunt, exstitit devoluta, ... in predicta Universitate ... deliberatum extiterat quod non expediebat ... substractionem collationis beneficiorum eidem domino nostro ... facere »; Denifle, *Chartul.*, t. IV, p. 226-232.

Digitized by Google

menaça d'en appeler au pape et au futur concile, si les ordinaires osaient limiter le pouvoir du souverain pontife dans le domaine des bénéfices (1).

Sa déclaration fut acceptée le 7 mars 1412 par les autres facultés qui imposèrent au recteur un serment spécial par lequel celui-ci s'engageait à ne pas toucher au droit du Saint-Siège relatif aux collations des bénéfices (2).

L'Université, conformément à ses opinions, présenta à l'approbation de l'assemblée du clergé un programme des réformes à demander à Jean XXIII lors du prochain concile de Rome (3). On convint de prier le souverain pontife de ne pas casser les élections canoniques et de les confirmer « nisi ex hoc major honor et utilitas ipsius Ecclesiae accres- « cat (4) ». Quant aux bénéfices mineurs on demandait au pape de ne les conférer qu'à des clercs français, gradués, dignes et instruits (5).

Il est très significatif que dans ce long projet — il comprend 51 articles — non seulement on ne parle pas de supprimer les provisions apostoliques, mais, au contraire, on exige du Saint-Siège qu'il réserve encore deux prébendes dans chaque église cathédrale et collégiale pour ceux des

(1) « Romanus pontifex ... liberam et omnimodam potestatem et facultatem ... habeat deinceps in regno Franciae conferendi quascumque dignitates et ecclesias episcopales aut hiis majores vel etiam inferiores et tam seculares vel regulares »; Denifle, *Chart.*, t. IV, p. 228-229.

(2) « Item jurabitis nichil in prejudicium auctoritatis domini nostri summi pontificis quoad beneficia prosequi ... Item jurabitis prosequi libertates ecclesiae quoad pecunias et eas inviolabiliter observare »; *op. cit.*, t. IV, p. 251.

(3) Le texte de ce programme a été publié par Finke, *Acta Conc. Const.*, t. I, p. 131-148.

(4) « Item proponatur in dicto concilio, quod omnino deliberetur et concludatur in generali concilio esse prosequendum, ne de beneficiis electivis ita cito provideat dominus noster, sed expectet electiones fieri, quas bene examinatas, si canonice reperiantur, non abolet sed confirmet nisi ex hoc major honor »; *ibid.*, p. 136, § 13.

(5) « Item quod in dicto concilio proponatur ex parte ecclesie Francie et universitatis prosequatur, ut nulli nisi graduati vel nobiles magna nobilitate ad ecclesias cathedrales admittantur nec ad beneficia curata nisi docti competenter et moribus probati... [§ 12]. Item... quod illi de regno et in eo studentes omnibus et singulis extraneis preferantur »; *ibid.*, § 14.

Digitized by Google

maîtres de l'Université qui y seraient chargés d'instruire des fidèles (1).

Naturellement ces *avisata* ne furent approuvés ni par les prélats, ni par le gouvernement de Paris. Le gouvernement était inquiet des grandes prérogatives que le pape venait d'accorder aux universitaires par l'article 5. Les prélats, de leur côté, ne voulaient pas accepter ceux des points du programme qui attribuaient au Saint-Siège la collation des bénéfices et qui condamnaient leur faste et leur vie privée (2).

L'entente entre les trois parties semblait donc impossible.

*
* *

Cependant le concile de Rome, retardé par des prorogations successives, s'ouvrit au commencement de l'année 1413.

Les représentants de la France n'étaient pas très nombreux. On y vit pourtant quelques évêques, les délégués de l'Université de Paris et les envoyés du roi et du parlement (3). Les délégués de l'Italie, de la Bohême, de la Hongrie et de l'Angleterre (4) arrivèrent également en petit nombre. C'est justement ce qu'avait escompté Jean XXIII (5). Sous prétexte que le nombre des prélats n'était pas assez grand, il évita de parler de tout ce qui tendait à la réforme de l'Église. Le seul décret important qu'édicta le concile fut la condamnation des livres de Wyclif (6).

Les ambassadeurs français, notamment les délégués de

(1) REINKE, *Frankreich und Papst Johann XXIII*, Münster, 1900, p. 29-30.

(2) « Item proponatur ... ut in qualibet cathedrali ecclesia aut notabili collegiata reservetur una prebenda pro uno doctore in theologia aut baccalario formato, qui sacram doctrinam in hujusmodi ecclesia... habeat legere certis diebus septimane. Et in eadem ecclesia alia reservetur prebenda pro magistro in artibus actu regente Parisius... qui per totam vitam suam... legat philosophiam potissime moralem » ; *op. cit.*, p. 143, § 35.

(3) FINKE, *op. cit.*, p. 162.

(4) MANSI, *Sacrorum conciliorum... amplissima collectio*, t. XXVII, col. 505.

(5) « Per armigeros suos impedivit prelatos in stratis, ne ad concilium haberent tutum accessum » ; *Vita Johannis XXIII*, dans MURATORI, *Rerum Italicarum scriptores*, t. III, col. 876.

(6) HÉFÉLÉ-LECLERCQ, *Hist. des Conciles*, t. VIII, partie 1, p. 93-94.

Digitized by Google

l'Université de Paris, découvrirent facilement les intentions du pape.

La délégation de l'Université s'entendit probablement avec les représentants du clergé et les ambassadeurs du roi sur certains points des *avisata* dont nous venons de parler, et, en présence du pape, elle exposa 22 points, relatifs à la célébration du prochain concile, à la réduction du nombre des cardinaux, à la suppression de certaines taxes, etc. (1). En ce qui touche les bénéfices, l'Université défendait en premier lieu ses propres intérêts : elle demanda au pape de nommer à Paris un juge spécial, qui connaîtrait des causes bénéficiales où seraient impliqués ses suppôts (2). Elle pria également Jean XXIII de supprimer celles des réserves apostoliques qui étaient faites au préjudice des expectants (3), et de ne conférer les bénéfices qu'à des Français et à des gradués (4).

La question de la collation des bénéfices fut traitée avec une grande circonspection ; on supplia le pape de ne pas se hâter de nommer, tout de suite après la vacance, les titulaires aux bénéfices électifs, mais d'attendre avec patience des élections et des postulations canoniques (5). De même, en ce qui concerne les bénéfices mineurs, on se borna à exiger du pape l'application des sanctions pénales, prescrites par le droit commun, contre ceux des ordinaires qui donneraient les bénéfices à des clercs ignorants, indignes ou indigents (6).

(1) Ces 22 articles se trouvent dans Simonsfeld, *Abhandlungen der hist. Classe der kön. Bayer. Akad. der Wissenschaften*, t. II, p. 47-48.

(2) *Ibidem*, § 5 et 6.

(3) « Item omnes reservaciones per ipsum factas in prejudicium expectancium propter eorum nimiam multitudinem annullet dominus noster dumtaxat reducendo ad reservaciones juris communis aut ad illas que continentur in extravagan[ti] Ad regimen. in principio sue creacionis institutam »; *ibid.*, § 21.

(4) « Item ut provideatur super beneficiandis in regno, ut oriundi sint regnicole aut in aliquo studiorum regni graduati nec aliis provideatur de beneficiis regni »; *ibid.*, § 9.

(5) « Item ut dominus noster expectet electiones et postulaciones fieri et canonice et rite factas roboret et confirmet vel permittat confirmari secundum juris dispositionem »; *ibid.*, § 10.

(6) « Item ut vigilanter pene juris exequantur contra episcopos promoven-

Digitized by Google

La question fondamentale, à savoir celle du droit de conférer les bénéfices mineurs, droit respectif du pape et des ordinaires, n'était pas touchée. Pourtant il n'est pas difficile de conclure que les auteurs de ces articles reconnaissaient indirectement le droit des collateurs ordinaires et celui des électeurs.

Cela montre que, si l'Université de Paris défendait en théorie le droit de collation pontificale, néanmoins, au concile de Rome, elle n'eut pas le courage de le faire ouvertement, parce qu'elle avait besoin de l'aide des prélats pour faire agréer les autres points de ses requêtes. C'est seulement grâce à ces circonstances que les ordinaires, comme on le verra plus loin, obtiendront le droit d'alternative avec Jean XXIII dans la disposition des bénéfices.

Les vingt-deux réponses que fit le pape aux requêtes de la délégation française laissaient voir son désir, en apparence très sincère, de remédier aux abus qui troublaient l'Église (1). En réalité il n'avait d'autre but que de jeter de la poudre aux yeux des prélats. En effet, quant aux bénéfices majeurs, Jean XXIII promettait d'attendre les élections et les postulations régulièrement produites, mais avec cette modeste réserve : « nisi periculum more vel alia rationabilis causa aliud suaserit (2) ». Quant aux bénéfices mineurs il déclara simplement qu'il observerait le droit commun (3).

La plus curieuse réponse concerne la suppression des réserves apostoliques. Il déclara ne vouloir maintenir que les réserves « superflues » et en outre celles qui paraîtraient bonnes, honnêtes et habituelles (4).

tes penitus ignaros et nihil habentes, non corrigentes nec debite ad vitam morum reducentes viros ecclesiasticos, potissime sacerdotes blasphemos, celatores, tabarnarios ac publice et viciose notorios » ; *op. cit.*, p. 48.

(1) La réponse de Jean XXIII a été publiée par SIMONSFELD, dans *Abhandlungen der hist. classe der k. Bayer. Akad. der Wissenschaften*. t. II, p. 49.

(2) « Ad 10^um^ dominus noster intendit expectare electiones et electis quibus non obstabit provideri, nisi periculum » ; *ibidem*.

(3) « Ad 20^um^ dominus noster intendit provideri per executionem communium « jurium, que sufficienter provident » ; *ibidem*.

(4) « Ad 21^um^ dominus noster intendit servare superfluas reservationes et ultra dictas non reservare nisi bonas, honestas et consuetas et concessum est negocium domino vicecancellario ut referat » ; *ibidem*.

Digitized by Google

Du reste, Jean XXIII désigna le vice-chancelier pour régler cette affaire (1).

Le pape usa à peu près des mêmes faux-fuyants dans la rédaction des autres réponses (2). Il s'engagea, au contraire, à fond sur l'article relatif aux taxes apostoliques (3) et sur la demande de l'Université relative à la désignation d'un juge à Paris, pour les causes bénéficiales des suppôts (4). Tel fut le résultat des *avisata* exposés par la délégation française. Les délégués des autres nations avaient-ils présenté au pape quelque programme de réformes ? Nous ne savons En tout cas, après avoir entendu de sévères reproches sur sa conduite personnelle de la part des pères du concile, Jean XXIII n'était pas très disposé à aborder sérieusement la question de la réforme de l'Église.

Le 3 mars, Jean XXIII suspendit le concile jusqu'au mois de décembre suivant, sans désigner précisément le lieu (5) où il se réunirait de nouveau. Mais les délégués français ne quittèrent pas tout de suite la Ville Éternelle ; il est même certain qu'au mois de juin ils n'étaient pas encore de retour à Paris (6).

Jean XXIII savait bien que les assurances données dans ses réponses ne pouvaient satisfaire personne. Sa mauvaise volonté dans la question de la réforme était évidente à tous les yeux. Il lui restait la ressource de conquérir les délégués par des faveurs personnelles. Naturellement les sollicitations de leur part ne se firent pas attendre.

Le 14 mars, Simon de Cramaud fut créé cardinal, Bernard de Chevenon, évêque d'Amiens, représentant du clergé, obtint l'évêché de Beauvais, et l'Université un juge à Paris.

(1) Voir les réponses 2, 4, 12, 22.

(2) Voir la note précédente.

(3) Cfr. l'art. 7.

(4) Cfr. l'art. 5 et 6. — En 1413, par une bulle du 1er avril, Jean XXIII attribua à l'évêque de Paris, pendant trois ans, la connaissance de toutes les contestations nées à l'occasion des bénéfices obtenus par les suppôts. Le 1er mai 1413, le même pouvoir était donné au cardinal Alamanni, nonce en France; Du Boulay. *op. cit.*, t. V, p. 227-228.

(5) Finke, *Acta Conc. Const.*, t. I, p. 165.

(6) Denifle, *Auctarium Chartul. Univ. Paris.*, t. II, col. 151.

Digitized by Google

Les envoyés du parlement n'eurent pas non plus à se plaindre (1). Non seulement Jean XXIII signa le rôle présenté par eux, mais il leur concéda en outre un privilège de préférence par rapport aux autres expectants (2). Les ambassadeurs du roi ne quittèrent pas Rome avec les mains vides. Jean de Montreuil, chef de l'ambassade royale, dans un discours prononcé en présence du pape, fit comprendre sans détour à Jean XXIII que, s'il ne mettait pas à la disposition du roi un certain nombre de bénéfices, Charles VI serait obligé de renouveler ses ordonnances en faveur des libertés de l'Église de France (3). Il ne menaça pas en vain : le pape abandonna au roi, aux princes et à leurs familiers de nombreux bénéfices (4).

Le souverain pontife n'avait pas oublié les collateurs et les patrons. Si pendant le concile il avait donné une réponse assez vague à leur demande, il fit après la clôture de l'assemblée un geste de libéralité. Par une bulle, datée du 1er avril 1413, il modéra les réserves apostoliques, et par une autre, du 27 avril, il promit de ne pas troubler au possessoire ceux des titulaires qui avaient été pourvus de bénéfices pendant les soustractions d'obédience (5). En outre, le 2 mai 1413, par une règle de chancellerie, Jean XXIII accorda aux ordi-

(1) « Mardi, xxe jour de septembre. Ce jour, a esté ordonné maistre J. Charreton pour aler à court de Rome porter le roole de parlement » ; *Journal de Nicolas de Baye*, t. II, p. 89.

(2) Noël Valois, *op. cit.*, t. IV, p. 212.

(3) « Si Francorum rex... solummodo consenciat, collationes beneficiorum sui regni necnon confirmationes prelaturarum dignitatumque omnium apud ordinarios remanere » ; Finke, *op. cit.*, t. I, p. 151.

(4) *Religieux de St-Denis*, t. V, p. 72.

(5) « Hac presenti constitutione declaramus, ordinamus ac volumus deinceps in regno Francie et Delphinatu Viennensi prefatis, quantum ad beneficia in posterum vacatura, uti tantummodo reservationibus juris scripti et aliis contentis in extravagante... que incipit : Ad regimen,... ac etiam ecclesiarum cathedralium et monasteriorum virorum quorum valor annuus secundum taxam decime centum librarum turonensium parvorum vel ultra existeret, ac prioratuum conventualium et primarum dignitatum post pontificalem in cathedralibus, ac principalium in collegiatis ecclesiis, necnon beneficiorum... familiarium... tam nostrorum quam... cardinalium, ubicumque beneficia hujusmodi vacare contigerit quovis modo » ; Bibliothèque nationale, latin 14617, fol. 96r°, cité par N. Valois, *op. cit.*, t. IV, p. 210, n. 3.

Digitized by Google

naires et aux patrons le droit de conférer les bénéfices restés à leur disposition, alternativement avec le Saint-Siège (1).

Cette fois, l'alternative semblait être plus favorable aux ordinaires, que celle d'Alexandre V : elle était applicable à tous les bénéfices mineurs et non plus seulement à un quart d'entre eux, de telle façon que le premier bénéfice vacant était réservé aux expectants du Saint-Siège, le second (et non le troisième comme l'avait décrété Alexandre V) aux collateurs ordinaires et aux patrons.

En réalité, une exception, ajoutée à la fin de cette règle « exceptis venerabilibus fratribus... cardinalibus, prothonotariis, etc, salvis etiam concessionibus et prerogativis ab eodem domino nostro concessis » (2), réduisait presque à rien ce droit, puisque le Saint-Siège délivrait largement aux expectants des privilèges de priorité (3).

C'était la deuxième tentative que faisait le Saint-Siège pour adopter l'alternative de vacances : preuve caractéristique de la diminution de son autorité. L'omnipotence des papes d'Avignon n'appartenait plus qu'au domaine de l'histoire.

Cependant si on lit attentivement le texte de la règle apostolique : « concedatur facultas auctoritate apostolica conferendi beneficia », on remarquera facilement qu'il ne s'agit pas, en l'espèce, d'un véritable droit, mais bien d'une pure faveur que le pape prétendait concéder aux collateurs.

Ici, à n'en pas douter, nous pouvons discerner les traces de la nouvelle théorie, propagée par l'Université de Paris,

(1) Noël Valois, *op. cit.*, p. 216, n. 1.

(2) « Item voluit dominus noster quod omnibus et singulis ordinariis, collatoribus et collatricibus seu presentationem aut aliam dispositionem beneficiorum dicti regni et Delphinatus habentibus concedatur petentibus bona et sufficiens facultas, attenta quantitate beneficiorum, auctoritate apostolica conferendi beneficia ad suam collationem, provisionem, presentationem vel aliam quamvis dispositionem pertinentia, seu alias providendi, prout ad eos ordinario jure pertinet, alternis vicibus cum expectantibus ipsa beneficia eadem auctoritate, ita quod uni expectanti primo loco provideatur, ordinarius autem secundo loco conferat, presentes aut alias disponat..., et sic consequenter alternative »; cité par Noël Valois, *op. cit.*, t. IV, p. 215, n. 4.

(3) *Ibidem*.

Digitized by Google

d'après laquelle la disposition de tous les bénéfices ecclésiastiques appartenait au pape seul.

Ces deux courants d'opinion, représentés, d'un côté, par les collateurs ordinaires et les patrons et, de l'autre, par l'Université de Paris et la papauté et opposés, aboutiront, en fin de compte, à la légalisation définitive de l'alternative de vacances par le concile de Constance.

(A suivre). Joseph Sznuro.

Digitized by Google

BERNARD SAISSET

ÉVÊQUE DE PAMIERS

(1232-1311)

Le premier évêque de Pamiers n'est pas loin d'être le plus illustre des prélats qui occupèrent ce siège. Comme Jacques Fournier, son deuxième successeur, qui fut le pape Benoît XII, et François de Caulet, qui tint tête à Louis XIV, il est revendiqué par l'Histoire générale. Sa notoriété lui vient de sa querelle personnelle avec Philippe le Bel et de ce qui s'ensuivit, savoir le déchaînement, entre ce prince et le pape, d'un des plus graves conflits ecclésiastiques qui aient été (1).

Quelques historiens avaient narré, mais incomplètement, ses luttes avec le comte de Foix à propos de la souveraineté sur Pamiers (2) ; moi-même esquissai naguère celles qu'il eut à sou-

(1) Les sources seront indiquées à leur place, au cours de cette étude ; quant aux récits qui en dérivent dans les ouvrages d'histoire générale, ou les monographies, je ne saurais les mentionner tous. Ce serait de peu d'intérêt, surtout en ce qui concerne les livres de vulgarisation, même développés. J'ai eu profit à consulter Baillet, *Histoire des démêlez du pape Boniface VIII avec Philippe le Bel.* Paris, 1718, pp. 77-87, 106-108 ; E. Boutaric, *La France sous Philippe le Bel*, Paris, 1861 ; W. Drumann, *Geschichte Bonifacius des Achten*, Königsberg, 1852, t. II, pp. 3-15 ; R. Holtzmann, *Wilhem von Nogaret, Rat und Grossiegelbewahrer Philipps des Schönen von Frankreich*, Freiburg i. B. 1898, pp. 38-39 ; *Histoire littéraire de la France*, t. XXVI, pp. 541-547 (notice de B. Hauréau sur *Richard Leneveu, évêque de Béziers*) ; t. XXXII, pp. 483-485 (notice de L. Delisle sur *Gilles Aycelin, archevêque de Narbonne et de Rouen*) ; Ad. Baudoin, *Lettres inédites de Philippe le Bel.* Paris, 1887, pp. xxv-xxxv.

(2) *Histoire de Languedoc* (éd. Privat), t. IV, pp. 842-846 ; t. VI, p. 888 ; t. IX, pp. 111-112, 190-192 ; Ourgaud, *Notice historique sur la ville et le pays de Pamiers.* Pamiers, 1865, pp. 125-161 ; F. Combes, *De contentionibus Bernardi Saissetti primi Appamiarum episcopi cum Rogerio Bernardo III comite*

Digitized by Google

tenir pour la délimitation de son diocèse (1). De ces grandes affaires, qui remplirent sa vie, il n'existe encore aucun récit continu, et nul n'a groupé les éléments secondaires d'information dispersés dans les manuscrits ou les livres, et qui doivent servir de complément à l'histoire de ce personnage.

A ce double point de vue la présente étude peut prétendre à quelque nouveauté. Des textes dispersés en cent endroits sont comme inédits, si nul ne les assemble pour les faire vivre dans un récit méthodique.

Avant de montrer l'évêque dans son diocèse et de raconter son aventure avec le roi de France, nous verrons l'abbé Saisset à la tête de l'abbaye de Saint-Antonin de Pamiers et assisterons à ses démêlés avec le comte de Foix pour la possession de cette ville.

I. — Les origines et les débuts (2).

Né vers 1232, Bernard était de noble lignée, fils de Raimond Saisset, chevalier, seigneur de Saint-Agnan dans le pays Toulousain (3), et de Gentille de Ricaud. On lui connaît un frère, Guillaume, qui hérita de cette seigneurie. Un justiciable de l'Inquisition de Pamiers, au temps de Jacques Fournier, rapportait les *coblas* satiriques que ce frère d'évêque aimait à répéter contre les clercs rapaces et hypocrites, qui sont comme loups dans un troupeau (4). Guillaume fréquenta sans doute, à Pamiers, chez l'abbé, puis chez l'évêque. On le vit, le 18 avril 1296, assistant à Prouille, à l'acte solennel de délimitation, qui constitua à son

Fuxensi, 1269-1300. Paris, 1858 ; E. de Nozière, *Le paréage de Pamiers*, dans *Biblioth. de l'Ecole des Chartes*, t. XXXII (1871), p. 1-19 ; J. de Lahondès, *Annales de Pamiers*. Toulouse, 1882, t. I, pp. 36-43, 65-69.

(1) *Les origines de la Province ecclésiastique de Toulouse*, extrait des *Annales du Midi*, t. XV, 1903, Toulouse, pp. 6-42.

(2) Nommons les ouvrages qui contiennent des renseignements biographiques sur B. Saisset : *Gallia Christiana*, t. XIII, coll. 156-159 ; Cabié, dans *Mémoires de l'Académie des sciences de Toulouse* (1887), t. IX, pp. 384-389 ; J. de Lahondès, *op. cit.* ; Ourgaud, *op. cit.* ; Baudoin, *op. cit.*, pp. xxi-xxxv.

(3) *Saint-Agnan*, canton de Lavaur (Tarn) et non *Saint-Agne* près Toulouse, ainsi que l'a démontré Cabié, *op. cit.*, p. 386-387.

(4) Manuscr. Vatic. latin 4030, f. 287 A-289 A.

Digitized by Google

frère un beau domaine épiscopal (1). A sa mort, il testa, à l'exemple de son père, en faveur de Bernard, à condition que celui-ci fît de ses biens un pieux usage (2).

Bernard bénéficia d'une autre libéralité. Désireux de reconnaître les nombreux services, le respect, l'obéissance et l'affection dont il avait été l'objet de la part de son fils, Raymond Saisset fit don à l'abbé de Pamiers de tous ses biens meubles et immeubles, de tous ses droits présents et futurs, à condition qu'il n'en disposât, à son tour, qu'en faveur de ses parents les plus proches, que son monastère n'y eût aucune part et que le donateur en gardât l'usufruit sa vie durant (3).

L'héritier du nom et de la seigneurie de Saint-Agnan fut sans doute le damoiseau Bernard Saisset, peut-être neveu de l'évêque, dont Percin place la mort en 1317 et dont il signale la sépulture au couvent des Dominicains de Toulouse (4).

Si les Saisset n'étaient que des hobereaux de peu d'éclat, notre prélat pouvait prétendre à une plus belle parenté du côté de sa mère. Il se vantait de descendre, par elle, de la lignée des vicomtes de Toulouse, qui jadis tenaient en seigneurie une partie de la ville. Son aïeule, Guillemette de Ricaud, n'avait-elle pas, en l'église cathédrale, un siège d'honneur, où nulle autre dame n'eût osé se mettre ? C'est qu'elle était la fille du dernier des vicomtes. Il est bien possible (5).

(1) J. M. Vidal, *Documents sur les origines de la Province ecclésiastique de Toulouse*. Extrait des *Annales de S.-Louis des Français*, 1901, p. 46.

(2) G. Digard, *Les registres de Boniface VIII* (*Biblioth. des Écoles françaises d'Athènes et de Rome*), n° 2466.

(3) Doat, t. 94, f. 102. Document non daté.

(4) *Monumenta conventus Tolosani ord. Praedicatorum*, opuscule : *de Coemeterio*, p. 261. Cet auteur décrit le blason du damoiseau : « Ecartelé aux 1 et 4 à trois besans, 2 et 1, avec un chef ; au 2 et 3, un seul besan ». Il différait de celui de l'évêque, qui portait « d'argent à 3 besans de sable, 1 et 2, au chef de gueules ». Douet d'Arcq, *Collection des sceaux*, Ie part., t. II, p. 532, n 6773-6774 ; t. III, p. 108, n. 8898 ; Lafont de Sentenac, *Armorial des évêques de Pamiers*. Foix, 1903, p. 8.

(5) Dupuy, *Histoire du differend d'entre le pape Boniface VIII et Philippe le Bel, roy de France*. Paris, 1655, p. 640. Des vicomtes de Toulouse ont en effet existé, qui se nommèrent plus tard vicomtes de Bruniquel. *Histoire de Languedoc*, t. IV, pp. 31, 168-171 ; t. VII, p. 193 ; t. XII, pp. 250-251. On remarquera que Bernard Saisset descendait des Ricaud, à la fois par sa grand-mère, Guillemette, et par sa mère Gentille, ou Genser. Cabié, pp. 386-389.

Digitized by Google

Au temps où, vers la fin du XIII^e siècle, Bernard faisait des intrigues qui lui valurent une accusation de lèse-majesté, il ne manquait pas de se réclamer des influences que ses attaches de parenté ou d'amitié pouvaient, dans la société toulousaine, mettre au service de sa cause. Il comptait sur les consuls et sur le viguier de Toulouse comme sur lui-même. Il tentait, de concert avec eux et leurs proches, de soulever le peuple contre son ennemi : l'évêque Pierre de la Chapelle. Il exagérait évidemment son pouvoir. Au reste ceux qui relatent ses vantardises ne sont guère de ses amis. Néanmoins on peut croire qu'il eut à Toulouse des sympathies qui étaient un legs de famille ou une acquisition d'amitié.

Il fit profession de la règle de saint Augustin dans le chapitre cathédral de Saint-Etienne, au temps de l'évêque Raimond du Fauga (1). Nous ne savons rien de ses études, ni de son existence monastique. Le chapitre et l'évêque durent lui trouver des aptitudes à l'administration puisqu'ils lui confièrent, l'un, la charge de chancelier de l'église cathédrale, l'autre, celle de vicaire général du diocèse. A ce double titre, il joua un rôle et fit preuve de caractère, dans une circonstance où l'honneur de l'évêque était en jeu.

Le prélat avait été dénoncé au pape Urbain IV, pour négligence en ses fonctions, dérèglement de mœurs, simonie, voire fratricide, autant de crimes dont il ne semble pas que l'opinion toulousaine ait, dans son ensemble, admis l'existence. Clergé et chapitre lui demeuraient fidèles. Tandis qu'il allait en personne à la cour du pape, des commissaires apostoliques informaient contre lui à Toulouse. Ils n'y trouvaient que déboires. Ils s'épuisaient en menaces et fulminaient en vain des censures. Ils eussent voulu se payer de leurs frais sur les revenus de la mense épiscopale. Ni les officiers du comte Alfonse de Poitiers, ni le comte lui-même, à qui le pape se plaignit (28 janvier 1264), ne leur facilitaient cette opération. Il eût fallu procéder au séquestre de la mense, mais les représentants de l'évêque s'y opposaient résolûment et les autorités comtales n'osaient passer outre. Les

(1) Raimond du Fauga, dominicain, fut élu évêque le 21 mars 1232 ; il mourut le 19 octobre 1270. C. EUBEL, *Hierarchia catholica medii aevi*, Munster, 1913, (2^e), t. I, p. 488.

Digitized by Google

commissaires s'impatientaient, leurs adversaires manifestaient de l'insolence. Il y eut des attaques à main armée, échange de coups et mort d'homme. Pour rentrer dans leurs dépens, les enquêteurs faisaient main basse sur ce qui se trouvait à leur portée, des biens épiscopaux et même de ceux des amis du prélat. Alors le sénéchal du comte se décida à agir.

Il convoqua des jurisconsultes pour s'enquérir. Fallait-il, ou non, procéder au séquestre exigé par les représentants du pape ? Les gens de Raimond du Fauga furent invités à produire leurs motifs d'opposition. Au jour fixé tous comparurent. Le porte-parole de l'évêché fut le vicaire général Saisset. Il déploya une logique serrée et subtile à prouver qu'il n'y avait pas lieu d'obéir aux lettres du pape ordonnant le séquestre. Obreption, subreption, vices de forme, anomalies de rédaction, il leur trouvait tous les défauts et concluait à leur non-valeur. Il sommait le sénéchal de surseoir à la saisie, et ce, sous peine d'excommunication et la menace de procédures encore plus rigoureuses.

Le fonctionnaire comtal n'en demandait pas tant pour se décider à l'abstention. Mais alors il devait conjurer l'anathème qui menaçait, d'autre part, de le châtier, lui et les Toulousains, ses complices, et jusqu'au comte Alfonse. Les commissaires du pape étaient prêts à sévir. Le sénéchal et les gens de Toulouse s'en tirèrent en appelant, eux aussi, au Saint-Père. Sains et saufs ils passèrent entre Charybde et Scylla.

L'affaire de Fauga traîna encore de longs mois et aboutit sans doute à un non-lieu. En tout cas, l'évêque acheva sa carrière dans son évêché, comme si de rien n'était († 1270) (1).

II. — Bernard Saisset, abbé de Saint-Antonin de Pamiers.

Son vicaire général l'avait quitté, entre temps, — sans doute en 1267 (2) — pour aller s'asseoir sur la chaire abbatiale de Saint-

(1) Sur cette affaire, voir *Gall. Christ.* t. XIII, col. 28-29 ; *Hist. de Lang.*, t. VI, p. 877-879 ; t. VIII, col. 1528-1541.

(2) Guillaume auquel il succédait était encore en charge en 1264. Mais, le 26 février 1265, c'est au syndic du chapitre que Roger Bernard III, comte de Foix, fait hommage du château de Pamiers. A cette date l'abbé était ou malade, ou mort, ou absent (*Hist. de Lang.*, VIII, col. 1547). C'est en 1267 que nos documents (voir parag. 2) parlent pour la première fois du nouvel abbé.

Digitized by Google

Antonin de Pamiers, où l'élection des chanoines avait appelé ce confrère toulousain que ses mérites et ses talents mettaient en évidence.

Saint-Antonin de Frézélas, ou Frédélas — c'était le nom que l'abbaye portait à l'origine — serait venue à la vie, au dire de Saisset « avant que le comté de Foix n'existât, même de nom, par écrit ou en peinture » (1). C'était vrai, mais vague. Maintenant encore, il est impossible de déterminer avec certitude quand, par qui, sous quelle règle fut fondée cette abbaye. Ce qui en a été raconté contient beaucoup de conjectures (2) et même des légendes (3).

La plus ancienne charte où elle soit mentionnée est le testament de Raimond, comte de Rouergue et de Gothie, daté de 961, qui lui légue l'alleu de *Carliago* (4). Elle comptait donc trois siècles d'existence, au moins, quand Saisset en prit la direction. Au x^e^ siècle des moines clunisiens paraissent l'avoir possédée. Des chanoines réguliers s'y installèrent pour un temps, à ce qu'il semble, au siècle suivant. Leur relâchement ou tout autre motif décida le comte de Foix, Roger I^er^, dont l'abbaye relevait alors par droit d'héritage, à y réintroduire la réforme clunisienne. D'accord avec Amiga, sa femme, il donna le monastère à s. Hugues, pour qu'il y organisât la vie régulière (vers 1060) (5). Mais cette tentative échoua. Trente ans plus tard l'abbaye était de nouveau occupée par les chanoines de s. Augustin (6). Ils s'y maintinrent sans interruption, mais non sans luttes, pendant plusieurs siècles, ayant à leur tête, durant le premier tiers du XII^e^, de simples prieurs, et puis, sans lacunes ou peu s'en faut, des abbés jusqu'à Bernard Saisset (7).

Les religieux élisaient leur abbé, lequel avait maison à part et une existence un peu distante, remplacé qu'il était pour l'or-

(1) Mémoire de Saisset. Bibl. nat. Nouv. acquis. franç., t. 7390, f° 222.

(2) Voir *Hist. de Lang.*, t. II, pp. 59-63 ; t. III, p. 155 ; t. IV, p. 428-429 ; *Gall. Christ.*, t. XIII, pp. 150, 153.

(3) OURGAUD, pp. 59, 81-83, et le mémoire de Saisset lui-même.

(4) *Hist. de Lang.*, V, col. 244.

(5) MARTÈNE, *Thesaurus novus anecdot.*, t. I, p. 311 ; *Gall. Christ.*, XIII, inst. c. 87.

(6) *Gall. Christ*,, XIII, inst. col. 87 : acte de 1095.

(7) Catalogue de ces dignitaires dans *Gall. Christ.*, pp. 153-157 ; *Hist. de Lang.*, IV, pp. 419-420.

Digitized by Google

dinaire des exercices claustraux par un prieur. L'abbaye avait une mense que des donations et des legs avaient peu à peu constituée : droits féodaux, dîmes, revenus d'églises, propriétés foncières.

La répartition de ces biens et leur gestion furent une pomme de discorde entre l'abbé et le chapitre. Sous les prédécesseurs immédiats de Saisset, Maurin de Montlaur et Guillaume (IV), les disputes avaient été vives. Revenus, impôts, églises, prieurés, droits de collation des bénéfices, étaient l'objet d'âpres contestations. De guerre lasse, les parties acceptèrent un compromis, dû à l'arbitrage de l'évêque diocésain, Raymond du Fauga (1261) et que le pape Urbain IV confirma, le 24 novembre 1262. L'arbitre n'avait trouvé rien de mieux que la séparation des biens. A l'abbé sa part; aux chanoines, qui étaient alors 22, leur mense distincte. Pour la gestion, deux celleriers seraient députés par l'abbé et le chapitre, de conserve. Tout était méticuleusement fixé. On pouvait espérer que la paix régnerait désormais au monastère sur ces questions irritantes. Saisset survenait à point pour en jouir (1).

Ephémère jouissance ! Il s'en fallait que la situation matérielle fût brillante, surtout que la communauté fît l'édification du peuple chrétien. Un déplorable laisser-aller désolait ce chapitre comme tant d'autres (2), en ce temps-là. Urbain IV, dont l'attention venait de se porter du côté de Pamiers, apprit que par « l'incurie et la malice » des chanoines, les crimes « énormes » dont ils se rendaient coupables, leur église, soit au temporel, soit au spirituel, se trouvait dans une situation fort triste. Il confia à Gui Fauquois, cardinal-évêque de Sabine, la mission de visiter, de corriger et de réformer là-bas. Exception fut faite pour l'abbé, qui résidait alors *in curia*, à titre de procureur de ce cardinal (1er janvier 1264) (3). Si cette visite fut effectuée et s'il s'ensuivit un résultat, nous l'ignorons absolument.

(1) J. Guiraud, *Les registres d'Urbain IV*, dans *Biblioth. des Écoles françaises d'Athènes et de Rome*, n° 170.

(2) A commencer par celui de Toulouse. Voir ce qu'en dit Boniface VIII, qui essaie de le réformer en 1296. A. Thomas, *Registres de Boniface VIII*, (*Écoles Françaises d'Athènes et de Rome*), n. 1155.

(3) Guiraud, n. 650. Cet abbé était Guillaume (IV) et il est permis de conjecturer qu'il n'était pas étranger à cette mesure.

Digitized by Google

Le temps amène dans les choses de rapides changements, et les personnes changent aussi. C'est la réflexion mélancolique que font, sept années après, les chanoines de Pamiers lorsque (6 septembre 1270), d'un commun accord, ils annulent le pacte de 1261, dont Clément IV (1265-1268) avait déjà prononcé la révocation par lettres octroyées de « science certaine ». Que s'était-il donc passé ? Ce concordat déplaisait-il au nouvel abbé ? Son application décevait-elle les espérances ? Bref, le chapitre résolut de simplifier les choses, en ce qui concernait la gestion des biens. Bernard Saisset s'était révélé administrateur expert et utile. Sur le conseil de personnes prudentes, les chanoines se dessaisirent en sa faveur de l'administration temporelle et spirituelle du monastère. Il l'exercerait sa vie durant, tant qu'il serait à la tête de l'abbaye. Les délégués de l'évêque de Toulouse furent présents à la conclusion de cet acte, et, peu de jours après, Raymond du Fauga l'approuva (1).

Il apparut bientôt que cette solution n'était pas meilleure que l'autre et la confiance inspirée par Saisset ne tarda pas à faire place à une déception profonde. L'abbé avait la main dure ; il expulsait du monastère les chanoines qui lui faisaient opposition (2). Il n'avait cure de combler les vacances dans la communauté et parmi les clercs ou les serviteurs. Des offices, des charges, manquant de titulaires, il en percevait les revenus. Il s'attribuait aussi les aumônes faites à charge de prières ou de services pour les défunts. Ainsi son administration avait pour résultat, sinon de l'enrichir lui-même, du moins de réduire ses subordonnés à la misère.

L'exposé de ces abus se trouve dans une lettre que Nicolas IV adressa au cardinal Bernard de Languissel, évêque de Porto, le 27 août 1289, pour le charger d'informer à ce sujet et de prendre toutes décisions utiles (3). Les chanoines mécontents en avaient référé au Saint-Siège. Leurs procureurs avaient été longtemps retenus à la cour du pape par le procès de leurs reven-

(1) Biblioth. nat., man. latin 9996, f. 195-196 ; *Gall. Chr.*, XIII, *Instr.*, col. 97-98.

(2) Hugues de Callard, Maurin de Montlaur et d'autres. LANGLOIS, *Les Registres de Nicolas IV*, n. 1314.

(3) LANGLOIS, *loc. cit.*

Digitized by Google

dications. Entre Saisset et ces opposants les choses allèrent fort loin. Ceux-ci nourrissaient à son égard de tels sentiments qu'ils ne songeaient à rien moins qu'à se débarrasser de lui par un crime.

C'est du moins ce dont Saisset les soupçonnait, en décembre 1279, lorsqu'il entreprit une enquête contre certains d'entre eux, et notamment contre le sacriste Azéma de Saint-Sernin, qui lui avait été signalé comme le boute-en-train d'un complot visant sa propre personne (1).

C'est le complot « classique ». L'abbé est insupportable; « tota die nos interficit ». Les uns sont en exil à cause de lui, d'autres en prison. Il faut en finir. On a tenté de le poignarder : on a échoué. Le poison sera plus efficace : on se le procure. Les chanoines plaideurs en envoient de Rome. Ils pensent que l'affaire sera expédiée à moindres frais, par ce moyen, que par une procédure interminable. Des moines de Boulbonne, peut-être même l'abbé, sont du complot. Le poison passe de leurs mains dans celles des gens du sacriste. On s'abouche avec l'ancien cuisinier de l'abbé, un certain Géraud. On lui offre 20 livres tournois de pourboire s'il consent à administrer la drogue. Mais il refuse et s'en va dénoncer le complot. Alors les comparses viennent faire des aveux. L'abbé entreprend son enquête. Les serviteurs, Dominique du Lac et Arnaud Valent, chargent Saint-Sernin, Saint-Sernin charge les chanoines de Rome et les moines de Boulbonne. On ne sait comment cela finit, et même s'il fut donné suite à l'affaire. On peut cependant, une fois connu le caractère de Saisset, présumer que l'abbé ne lâcha pas ses adversaires, coupables ou innocents, et que ce complot, vrai ou faux, servit ses desseins contre eux.

Leurs disputes durèrent encore dix ans, au bout desquels Saisset adhéra à un pacte qui était loin de lui donner raison. Aux termes de ce pacte les chanoines expulsés devaient être réintégrés, les vacances comblées, le nombre des religieux et des serviteurs porté au chiffre qui conviendrait eu égard aux ressources. L'abbé se contenterait des revenus perçus par ses prédécesseurs et des églises ou prieurés dont ils disposaient. Le chapitre recouvrerait

(1) Texte inédit de cette enquête, dans *Collection de Languedoc*, à la Bibliothèque nationale, t. LXXXI, folios 49-52 (Copie).

Digitized by Google

sa part que le cellerier gérerait librement. Il en serait de même des obits et des fondations. Enfin Saisset se voyait retirer les pleins pouvoirs récemment obtenus du chapitre d'engager la mense commune pour une somme de 15.000 livres (1).

Par cet acte on revenait au régime de la séparation. L'essai d'administration unilatérale avait été désastreux pour l'autre partie. Tout porte à croire que les torts étaient presque tous du côté de l'abbé. Dans d'autres circonstances il nous apparaîtra tel qu'il se laisse deviner ici : enclin à user de la manière forte, préoccupé d'intérêts matériels, assez peu ménager des ressources de l'abbaye ou des droits de ses subordonnés. Le chapitre, lui aussi, au cours des temps, montrera souvent des préoccupations étrangères à l'esprit religieux. Il entrera dans ses habitudes de vivre en mésintelligence avec ses abbés, puis ses évêques et il n'aura pas toujours l'excuse d'avoir affaire à un Saisset.

III. — Bernard Saisset, coseigneur de Pamiers.

Ce qui pourra excuser chez notre prélat sa désinvolture et ses recherches d'argent ce sont les luttes ardentes et les entreprises procédurières coûteuses qu'il eut à mener pour la défense des droits de son église et celle de son honneur personnel.

La chaire abbatiale de Saint-Antonin était aussi un siège seigneurial, car l'abbaye avait juridiction séculière sur la ville de Pamiers. Pour son malheur elle la devait partager avec un coseigneur qui était le comte de Foix. La vie de B. Saisset allait être empoisonnée par l'antagonisme qui le mettrait aux prises avec Roger Bernard III.

Il n'est pas inutile, pour l'intelligence des événements, de rechercher dans le passé, les titres que l'abbé et le comte avaient à régner de conserve, et de rappeler les conflits que l'exercice de ce *condominium* avait provoqués entre leurs prédécesseurs respectifs.

(1) Langlois, n. 1316.

Digitized by Google

1. *Les origines du pariage de Pamiers* (1).

Quelques jalons plantés dans les ténèbres dont s'enveloppe l'histoire de ses origines nous permettent de situer le monastère dans les domaines des comtes de Carcassonne et de Comminges, au x^e^ siècle ; et, bientôt après, quand le pays de Foix eut ses comtes à lui, dans le territoire qui fut de leur mouvance (XI^e^ s.).

En ces temps-là, on ne le voit pas jouir de l'autonomie. Les maîtres du pays disposent de lui par testament ou donation, comme d'un domaine où ils ont autorité. A quel titre? De fondateurs et de bienfaiteurs? Ce n'est qu'une hypothèse. A titre de hauts propriétaires, certainement, au temps où nous sommes. A titre de protecteurs. Cette propriété, ce protectorat, cette « avouerie », étaient peut-être le résultat d'une usurpation, peut-être celui d'un contrat libre de vassalité. Usurpation de biens d'Église, protection imposée ou spontanément sollicitée, n'était-ce pas le régime habituel des relations entre seigneurs locaux et établissements ecclésiastiques avant la réforme de Grégoire VII et de ses successeurs? La puissance séculière disposant de la force, clercs et moines n'en pouvaient faire abstraction. Saint-Antonin de Frézélas dut toujours compter avec les seigneurs de la terre.

Voici Roger le Vieux, comte de Carcassonne et de Comminges, qui, partageant, vers 1002, ses domaines entre ses fils, comprend notre abbaye avec les évêchés et abbayes de la contrée, dans le lot de Pierre, qui était d'Église et devint évêque de Girone, tandis que le pays de Foix était attribué à Bernard qui fut la souche des

(1) Sur le pariage de Pamiers d'assez nombreux documents existent, soit originaux, aux *Archives de l'Ariège*. G. 48, et *aux Archives nationales*, J. 336 ; soit, en copie, dans divers recueils de la Bibliothèque nationale : mss. latins 9996, 17039 ; Doat, t. XCIII, XCIV, XCV ; Languedoc (ou Vaissette), t. LXXXI, LXXXII ; De Camps, 60, 61, 74 (nouv. acquis. franç. 7390, 7391, 7404). OURGAUD, *op. cit.*, en a publié un certain nombre, d'ailleurs incorrectement. L'*Histoire de Languedoc* (nouv. édit.), t. V, col. 1615-1630 donne l'analyse de beaucoup, non sans erreurs.

Il n'existe point d'étude complète sur la question. En dehors d'OURGAUD et de LABONDÈS, *op. cit.*, de l'*Hist. de Langued.*, t. III, pp. 596, 648, 784 ; t. IV, pp. 843-846 ; t. VI, p. 888 ; t. IX, pp. 111-112, 190-192, il n'y a guère que la thèse de COMBES, *op. cit.*, et la courte étude de E. DE NOZIÈRE, déjà mentionnées, où il y ait à prendre, en laissant beaucoup.

Digitized by Google

comtes de Foix. L'évêque de Girone fixant à son tour, vers 1034, le sort de ses domaines ecclésiastiques, statua qu'après sa mort son neveu Roger, fils de Bernard, hériterait de Frézélas, comme des autres évêchés ou abbayes (1). Ainsi ce monastère passa-t-il aux comtes de Foix.

Roger Ier (vers 1060) s'en croyait si bien le maître qu'il l'offrit à l'abbé de Cluny pour qu'il y instaurât sa réforme : « ex haereditate quam in praesentiarum possidere videmur... dare vobis partem jam disposuimus » (2). Ce comte ni ses successeurs, notamment son neveu Roger II (1070-1121), ne furent pour l'abbaye des protecteurs discrets. Ils la traitèrent comme une chose dont ils pouvaient user et abuser. Ils envahirent ses biens, usurpèrent ses droits, à une époque où l'Église s'appliquait déjà à réagir contre de tels abus. La donation de Roger Ier à l'abbé de Cluny ne fut peut-être pas un acte de piété spontanée. N'y faudrait-il pas voir une de ces libérations comme il s'en produisit en Languedoc à la suite d'un concile tenu à Toulouse, vers 1060, sous la présidence d'un légat du pape? (3).

Elle ne serait pas, dès lors, sans analogie avec une autre donation ayant pour objet la même abbaye et que fit, en 1095, Roger II à l'abbé Pierre, au prieur Isarn et aux chanoines de Saint-Antonin. Cette restitution, car c'en est une, le comte se résout à la faire, dit-il, pour la rémission de ses péchés, de ceux de son oncle et de son père, les comtes Roger et Pierre, et en vue de son départ pour la croisade. Roger II ne s'y décida qu'après avoir été frappé d'excommunication par le pape Urbain II et par le légat Gautier, évêque d'Albano, ainsi qu'il l'avouera lui-même plus tard (4).

La Croisade finie, et même avant qu'elle ne le fût, Roger recommença ses usurpations. L'excommunication l'atteignit de nouveau, sans doute à l'occasion du voyage de Pascal II en Languedoc, en 1107. L'autorité ecclésiastique poursuivait alors avec une énergie croissante l'émancipation des domaines d'Église. Le

(1) Testament de Roger, de Carcassonne, *Hist. de Lang.*, V, c. 344-346. Partage entre Pierre et son neveu Roger, *Hist. de Lang.*, col. 405-407. Cf. t. III, pp. 226-232 ; 275-278.

(2) Martène, *Thesaurus*, t. I, col. 311 ; *Gall. Chr.*, XIII *instr.*, col. 87.

(3) *Hist. de Lang.*, t. III, p. 336 ; t. V, col. 517 et 668.

(4) *Gall. Christ.*, *instr.*, col. 87-89.

Digitized by Google

comte se vit contraint d'opérer plusieurs restitutions (1). Il dut se plier à un arrangement pour Frézélas et Pamiers, où l'abbaye se résigna à lui faire sa part. Les deux rivaux avaient intérêt à collaborer. Ni les comtes ne voulaient se désintéresser de ce bien d'Église qui venait d'eux et ne pouvait vivre sans leur protection ; ni les chanoines ne pouvaient revendiquer leur indépendance entière qu'ils étaient inaptes à faire respecter.

L'accord qu'ils conclurent, en 1111, établit entre eux un pariage, c'est-à-dire un partage de souveraineté, l'abbaye étant désormais le suzerain, le comte étant le vassal. Celui-ci s'humilia pour les « injustices, violences et rapacités » commises par ses prédécesseurs et par lui et qui lui avaient valu l'anathème. Il alla jusqu'à reconnaître, chose étonnante, « que ses ancêtres les comtes de Carcassonne et de Foix n'avaient jamais justement ou injustement possédé Frézélas et son abbaye », ce qui prouve qu'il faut, en de tels actes, faire leur part aux formules conventionnelles.

Les réalités nouvelles étant ainsi mises d'accord avec les principes ; l'abbaye devenant maîtresse en son domaine : monastère, lieu de Frézélas et château de Pamiers, de fondation récente ; les *usages* d'antan, leudes, justices, etc. étant restitués, le prieur et les chanoines-suzerains remettaient sur l'heure au comte Roger, pour le temps de sa vie seulement, le château et ses défenses, la ville et l'abbaye, afin qu'il en fût le gardien et le défenseur.

Un tel service méritait récompense ; aussi le comte reçut la moitié des leudes, justices et droits appartenant à l'abbaye, un pouvoir de réquisition d'aliments et de vêtements, la moitié des cens sur les maisons du château et diverses propriétés. La redevance féodale qu'il paierait tous les ans, en la solennité de Saint-Antonin, fut fixée à un demi-muid de froment, un muid de vin, une bonne vache grasse, quatre porcs ou quatre sols (2).

(1) En 1108, restitution à l'abbaye d'Alet (*Hist. de Lang.*, V, c. 806-807) ; en 1111, restitution à Saint-Volusien de Foix (*op. cit.*, t. III, p. 595).

(2) Acte du 11 juin 1111. Archiv. de l'Ariège G 48, n. 1 ; *Gall. Christ.*, cc. 88-80 ; *Hist. de Lang.*, V, cc. 818-821.

Ce contrat servit de type à tous ceux qui se conclurent dans la suite, car le pariage étant essentiellement viager, on en devait contracter un nouveau à l'avènement d'un nouveau comte. Voici la nomenclature des principaux

Digitized by Google

L'identité du vrai suzerain de la seigneurie appaméenne fut marquée dans la suite par une cérémonie symbolique que les contrats de pariage rendirent obligatoire. Le jour de Saint-Antonin, l'étendard de l'abbaye flottait seul au faîte du donjon ; les portes de la forteresse s'ouvraient ; les clés en étaient remises à l'abbé et la châsse du patron, processionnellement portée dans la demeure féodale, y était laissée une partie du jour. Le saint martyr ayant ainsi affirmé ses droits de propriétaire, ses gens amenaient ses couleurs, évacuaient la place et en rendaient les clés à ceux du comte (1).

Moyennant ces précautions, qui ne sont enfantines qu'en apparence, les susceptibilités étaient ménagées, les principes sauvegardés et le bien de la paix assuré. Assuré, mais non contre tout accident. Il y eut encore beaucoup d'incartades de la part des comtes pour qui la tentation et la facilité étaient grandes d'empiéter sur le voisin désarmé.

Les désordres de la guerre albigeoise eurent un contre-coup terrible à Pamiers. Le comte Raimond Roger fit subir à l'abbaye et à la ville les pires injures, les plus graves dommages. Vaux de Cernay se complaît à la narration des crimes de ce « traître », de ce « chien cruel », de cette « bête sauvage », qui ayant installé les hérétiques au château, envahit le monastère avec des routiers, des mimes et des prostituées, y pilla, ripailla, accomplit d'affreuses orgies, affamant l'abbé et les moines, les réduisant à errer sans asile ni ressources (2).

Quoi d'étonnant qu'ils aient cherché à substituer à ce « chien cruel », qui les dévorait, un protecteur qui les défendît, surtout contre lui ! En septembre 1209, le félon fut exclu du pariage et

de ces actes : 1149, pariage entre Roger Bernard Ier et Raimond, évêque de Toulouse, abbé de Pamiers (*Hist. de Lang.*, V, col. 1116-1118) ; — 1188, entre Raimond Roger et Raimond II, abbé (Archiv. de l'Ariège, G. 48, n. 3 ; Doat. 94, f. 9-11) ; — 1209 : entre Simon de Montfort et Vital (*Hist. de Lang.*, VIII, cc. 577-578) : — 1218, entre Amaury de Montfort et l'abbé Pierre (*op. cit., loc. cit.*) ; — 1226, entre Louis VIII et l'abbé Maurin (Teulet, *Layettes du Trésor des Chartes*, n. 1809 ; *Gall. Christ.*, cc. 91-92 ; Ourgaud, p. 223) ; — 1232, entre Roger Bernard II et le même (Doat 94, ff. 61-63) ; — 1241, entre Roger IV et le même (Arch. de l'Ariège, G. 68, n. 10).

(1) Voir par exemple actes de 1226 et de 1297, faisant mention de ces vieux usages. *Gallia Christ.*, cc. 91, 101.

(2) *Historiens de France*, t. XIX, pp. 41-43.

Digitized by Google

Simon de Montfort lui-même appelé à l'y remplacer (1). Au bout de neuf ans le chef de la Croisade y eut pour successeur son fils Amaury (8 juillet 1218). Celui-ci, son étoile pâlit bientôt. Son patronage fut aussi compromettant qu'illusoire, quand Raymond Roger eut reparu à Pamiers en forces. Mais cet ennemi mourut, non sans à-propos, en 1223 ; et son fils Roger Bernard II mit plus de formes dans la reprise de ses droits seigneuriaux.

Bon gré mal gré, les chanoines durent les lui reconnaître et renouer avec lui les liens du pariage. Les termes dans lesquels ils s'exécutèrent expriment, en un raccourci heureux, les vicissitudes de l'histoire que nous résumons et les situations respectives des coseigneurs. Ils déclarèrent que l'abbaye et la ville, jadis propriétés des comtes de Foix, avaient été données par eux aux religieux, et que si les comtes avaient consenti dans la suite à être les vassaux du monastère, cela avait été pour le rachat de leurs fautes (2).

Vains engagements, arrachés par la contrainte ! A la première occasion l'abbaye secoua le joug. Quand Louis VIII vint à Pamiers, l'année suivante, au cours de l'expédition qu'il menait contre les seigneurs du Midi, il accepta un pariage semblable à ceux de l'ancien temps (3). La tactique de l'abbé Maurin — c'était le nom du prélat qui devenait le « parier » de Louis VIII — était habile et prudente. Substituer le patronage du roi qui, s'exerçant de loin, n'aurait rien de vexatoire, à la protection écrasante du comte de Foix, c'était mettre à couvert les droits de l'abbaye et réduire au minimum la part de la puissance laïque en ses affaires. Nous verrons sans tarder que l'idée fut reprise par Saisset.

Mais Maurin ne bénéficia pas longtemps de l'appui de Louis VIII. Moins d'un mois après leur convention, le roi mourait (8 novembre 1226). Dès lors le comte ressaisit ses avantages. La paix de Meaux (1229) lui restitua ses terres. L'abbé et le chapitre durent se résigner à lier de nouveau leur sort à ce protecteur indésiré (4). Ainsi firent-ils à l'avènement de Roger IV, en 1241,

(1) *Hist. de Lang.*, VIII, cc. 577-578.

(2) Acte de 1225. Ourgaud, p. 221.

(3) Archiv. nat. J. 336, n. 1 ; *Hist. de Lang.*, VIII, cc. 858-859 ; *Gall. Christ.*, c. 91-92.

(4) Pariage du 17 septembre 1232. Archives de l'Ariège. G. 48, n. 6, 7 ; Doat,

Digitized by Google

malgré que de nouveaux motifs de disputes eussent surgi (1).

Deux cent cinquante ans environ d'histoire connue. Au début, des relations mal définies de patron à pupille ; celle-ci avide d'émancipation, comme de droit, et ne pouvant l'obtenir. Des féodaux qui la traitent comme un fief et l'écrasent de leur protection. Puis l'établissement d'un *modus vivendi*. Le faible qui essaye de contenir le fort en lui abandonnant une part du domaine, à condition que les principes soient saufs. La suzeraineté du saint patron local placée au-dessus de tout ; celle de ses ministres s'ensuivant comme corollaire. L'une et l'autre solennellement proclamées à chaque bail nouveau, et ce bail demeurant limité dans l'objet et dans le temps. Le comte finissant par convenir qu'il n'est qu'un vassal, mais, en dépit des conventions et des serments, se comportant, quand l'occasion s'offrait, en maître unique et brutal. Des tentatives faites pour échapper à sa tyrannie par l'adoption de protecteurs moins intéressés et moins voisins, comme les rois de France... Bref, une rivalité constante, même aux temps de calme ; une collaboration qui pèse aux uns et aux autres et dont les ecclésiastiques surtout, qui n'y sont pas de force, n'y étant qu'en droit, voudraient se débarrasser. Telle est la situation qui s'offre à Bernard Saisset et au règlement de laquelle il va mettre son zèle tenace et ses ressources d'intelligence et d'énergie.

2. — *Saisset et Roger Bernard III. Le pariage avec le roi de France.*

L'adversaire qu'il va combattre est entré en lice avant lui. En février 1265, Roger Bernard III a succédé à son père Roger IV. Il est âgé de moins de 25 ans. Orgueilleux, téméraire, toujours en quête d'aventures et de coups à donner, courageux et audacieux, jaloux de ses droits et fier de la gloire de sa maison, ce

94, fol. 61-63, 75-77 ; Ourgaud, pp. 230-253. Roger Bernard II fit amende honorable pour les péchés paternels et les siens. L'abbé et son monde s'en déclarèrent satisfaits. Le serment de fidélité du comte fut cautionné par les consuls de Pamiers. Enfin le Pape confirma solennellement le pacte (13 mai 1233). Ce mariage de raison avait toutes les garanties possibles.

(1) Archiv. de l'Ariège. G. 48, n. 10 : Doat, t. 94, fol. 24, 28, 33, 57. Les différends furent soumis à l'arbitrage. Ourgaud, pp. 237, 239.

Digitized by Google

prince sera le digne rival de l'abbé auquel, par le caractère, il ressemblera passablement.

Il débuta par le geste que consacrait l'usage. Le lendemain de la sépulture de son père (26 février 1265), accompagné de prélats et de seigneurs, il « remit » solennellement le château de Pamiers et les droits possédés en la ville par le défunt comte, au cellerier du chapitre et aux chanoines qui l'en avaient requis. Ceux-ci reçurent les clés de la forteresse, celles des fours et des moulins. Ils firent au château l'entrée rituelle (1) Tout se passa sans incidents, sauf l'initiative prise, ce même jour, avec une hâte significative, par le cellerier, Azéma de Saint-Sernin, de pourvoir de tenanciers certains fours et moulins dont le comte venait de lui remettre les clés (2). Cette décision n'allait pas faciliter les choses.

Des contestations s'élevèrent bientôt à propos de la leude du grain. Une rixe éclata, un jour, en plein marché entre les gens de l'abbaye qui percevaient ce droit et ceux du comte qui voulaient les en empêcher. On se bouscula autour des sacs de blé. Un officier royal, intervenant dans la mêlée, obtint à grand peine que les chanoines fussent laissés à leurs exactions (4 avril 1265) (3).

Rien n'indique qu'il eût été encore question de pariage. Le vassal avait « remis » le château et le reste ; mais on lui en faisait attendre l'investiture. Roger Bernard l'ayant réclamée sans résultat se décida à se nantir de force. Il fit occuper les biens et les fermes qui lui revenaient et obligea les habitants à lui jurer fidélité. Son pouvoir s'imposa sans partage et celui de l'abbaye se limita à des protestations.

Or, le prince avait compté sans les Appaméens. Ses procédés violents provoquèrent parmi eux des mécontentements. Il les avait blessés en faisant bon marché de leurs privilèges. L'octroi

(1) Biblioth. nat. Nouv. acquis. franç., t. 7404, fos 179-180, 182-183 ; *Gall. christ*; c. 94. *Hist. de Lang.*, VIII, col. 1547; Ourgaud, p. 244.

(2) Ms. 7404, fos 182, 183 vo-187 ; Ourgaud, p. 246. En remettant les clés, l'agent du comte avait bien déclaré : « quod non praejudicaret dicto dom. Comiti hujusmodi redditio et traditio possessionis quantum ad molendina quae sunt juxta pontem de Coserans, quod dom. Comes jus habebat in ipsis... » (fo 183).

(3) Ourgaud, p. 247.

Digitized by Google

de ceux-ci n'était pas si ancien que ces émancipés supportassent qu'on les oubliât. L'abbé Maurin en avait donné la première charte, le 15 janvier 1228 (1). Il l'avait confirmée en 1232 et, alors, le grand-père du comte actuel, Roger Bernard II, s'était associé à l'acte. Depuis trente ans des ratifications nouvelles étaient survenues de la part des coseigneurs entrant en charge. Saisset lui-même allait accorder la sienne, à son avénement (2). La désinvolture du jeune homme devait lui aliéner l'opinion appaméenne. A l'abbaye de bénéficier des bonnes dispositions que la population ne manquerait pas d'avoir pour elle, par contraste.

Et donc, une effervescence se produisit à Pamiers, un jour de juin 1266, tandis que Roger Bernard s'y trouvait présent. Les bourgeois du quartier du Camp, excités par leurs consuls, Pierre Marty et Arnaud d'Artix, prirent les armes au son du tocsin, et montèrent à l'assaut de l'église du Mercadal, où ils savaient que le comte et ses gens assistaient à l'office. Roger Bernard ne douta point qu'ils n'eussent l'intention de le tuer, lui, « leur prince et seigneur ». Leurs armes, leurs cris, leurs menaces, leurs injures le prouvaient bien. L'église fut cernée et un temps assez long s'écoula avant que les assiégés pussent en sortir. Des citoyens prudents firent enfin entendre raison aux émeutiers et le comte rentra chez lui sain et sauf. La rage populaire s'en prit alors à ses officiers. Son baile, Barthélemy, fut massacré dans sa tour; Arnaud d'Olmière dans celle des Montagnards, où il habitait. Ces tours furent démolies en tout ou en partie ; ce qu'elles renfermaient détruit ou emporté. Des gens de la suite du comte subirent violences et injures (3).

Il est à remarquer que l'émeute n'avait point gagné toute la ville. A l'exception du Camp, les quartiers restèrent neutres de fait, sinon d'intention. Neutres, c'est-à-dire qu'ils n'intervinrent point non plus pour la défense du comte. Quand celui-ci voulut tirer vengeance de l'injure, il ne put négliger le fait d'une passivité aussi significative. Il se garda d'imputer à la ville

(1) Archiv. munic. de Pamiers, A.A. 1, n. 1 ; *Histoire de Lang.* VIII, cc. 870-876; Ourgaud, pp. 175-182.

(2) Arch. de Pamiers, A.A. 1, n. 2.

(3) Archiv. de l'Ariège, G. 48, n. 16 ; Ourgaud, pp. 248, 249 ; Combes, pp. 19-21.

Digitized by Google

entière le crime de quelques citoyens, et s'abstint de toute répression sommaire. Prudemment il « interpella » les consuls et les bourgeois pour savoir s'ils voulaient qu'un procès fût institué selon les règles. Y seraient-ils parties contre lui ? Quelles étaient leurs prétentions ? Ils se défendirent de toute connivence avec les auteurs de l'attentat, séparèrent leur cause de celle de ces hommes, et, renonçant à toute procédure, s'en remirent au bon plaisir du comte (2 juillet 1266) (1). Roger Bernard n'insista pas. Il n'eût rien gagné à les exaspérer. Le magistrat auquel il confia le soin d'instruire le procès, Bernard Pitrel, devait avoir leurs sympathies. En le déléguant, il affecta de protester de son respect pour les coutumes judiciaires du pays. Le châtiment n'en fut pas plus atténué. Cinquante citoyens de Pamiers, à commencer par les deux consuls du Camp, furent bannis de la ville et du comté. Ils eurent le tiers de leurs biens confisqués ; ils perdirent les fiefs qu'ils tenaient du comte et durent réparer les dommages (2).

Le chapitre de Saint-Antonin s'était, semble-t-il, tenu à l'écart de ces querelles. Mais il était de cœur, on peut le croire, avec les adversaires du comte. L'abbé Saisset, qui fut élu sur ces entrefaites, se mit sans perdre le temps à préparer la revanche. Sa politique s'affirma dès le début : négliger le comte, s'accorder avec le roi ; évincer l'oppresseur et, contre lui, se donner un protecteur. Dès le 5 août 1267, les consuls et les bourgeois, dès le 8 août, les chanoines désignèrent les syndics qui devraient travailler avec l'abbé et les gens du roi à la « réforme » de la ville et du monastère et convenir avec Louis IX du statut futur (3).

Saisset intéressa le Pape à l'affaire, et sans doute, fit-il alors son premier voyage en Italie.

En admettant le roi au pariage, il entendait modifier les clauses du contrat : ne céder que le château de Pamiers, la moitié de la juridiction, la moitié des droits de péage, et celle de la forêt de la Boulbonne. Il voulait bien accorder aussi l'ost et la chevauchée des habitants sur un territoire donné, mais il

(1) Arch. de l'Ariège, G. 48, n. 15 ; Bibl. nat., Mss. 7390, f° 158, et Mss. 7404, f°s 304-305 ; Ourgaud, p. 249.

(2) Archiv. de l'Ariège, G. 48, n. 16 ; Ourgaud, pp. 123-125, 248.

(3) E. Berger, *Layettes du Trésor des Chartes*, Paris, 1902, t. IV, pp. 233-235, n°s 5299, 5300.

Digitized by Google

entendait garder les leudes, les fours et autres bénéfices intégralement. Louis IX, qui savait l'intérêt pris par le Pape à la conclusion de l'accord, se plaignit à lui de ce que Saisset prétendît traiter le roi de France moins bien que le comte de Foix. Ces privilèges dont il voulait avoir le monopole, il les partageait jadis avec son coseigneur. Le roi en réclamait autant. Clément IV répondit à Louis IX qu'il se gardât bien de se comparer aux comtes de Foix. « Pouvait-il tirer argument des extorsions de ces brigands ? Avec ceux-ci les religieux vivaient comme ils pouvaient ; il leur fallait contenir, de quelque façon, une avidité insatiable. Mais les temps étaient changés. Avec le roi ces naufragés s'estimaient parvenus au port, espéraient jouir d'une paix entière et d'un repos opulent. » Le souverain était donc invité à se contenter de ce qu'on lui offrait et à abandonner aux chanoines le reste, qui les aiderait à vivre. Clément laissait entendre qu'il avait éconduit sans même les entendre les envoyés du comte de Foix, venus avec des propositions et des recommandations assez inattendues (1).

Roger Bernard et les siens opposaient, en effet, une contre offensive à l'action de Saisset. C'était Gaston de Béarn, beau-père du comte, qui tentait de faire pression sur le pape, cependant que la justice de Clément IV et celle du roi de France étaient saisies de plaintes en règle, la première étant invitée à se prononcer sur la possession de certains droits revendiqués par le comte (2), tandis que l'autre informait sur le droit de propriété.

En même temps, Roger Bernard essayait de négocier directement avec l'adversaire. Saisset se refusa d'abord. Le vicomte de Béarn mandé vers lui se vit consigné à sa porte (25 août 1268). Loup de Foix, curateur du comte, perdit son temps à protester que son maître n'était coupable d'aucune injure envers l'abbé et les Appaméens (même jour) (3).

Alors Roger Bernard et son beau-père induisirent Saisset en tentation en le prenant par son côté faible. Il est probable qu'il

(1) Viterbe, 31 mars 1268; E. Jordan, *Les Registres de Clément IV* (*Bibliothèque des Ecoles françaises d'Athènes et de Rome*), n. 1338.

(2) Ce fut le prieur de N. Dame la Daurade, de Toulouse, qui fut délégué à cet effet. Bibl. nat. Ms. 7404, f° 338 v°.

(3) Arch. de l'Ariège G. 48, n. 17, 18 ; Bibl. nat. Ms. 7390, ff. 248-249 ; Ms. 7404, ff. 306-307; Ourgaud, pp. 251-252.

Digitized by Google

y eut entre eux quelque marchandage sans noblesse. Le comte put reprocher à l'abbé d'avoir exigé une somme de 1.000 marcs d'argent pour conclure pariage avec lui. Ayant perçu la somme, il aurait repris sa parole et gardé 200 livres. Indigné et dépité, le comte dénonça au roi les indélicatesses et les fourberies de Saisset (1).

Il est sûr que l'abbé de Saint-Antonin manifesta un certain temps quelque hésitation devant les propositions qui lui étaient faites et qu'il s'en ouvrit au pape. Le pape l'assura qu'il n'entendait point l'obliger à se lier avec le roi coûte que coûte. Si donc cela se pouvait encore décemment, qu'il n'hésitât pas à rompre avec ce dernier pour s'arranger ailleurs plus avantageusement (15 septembre 1268) (2).

Mais les hésitations s'évanouirent. Pouvait-on hésiter entre le roi de France, quand il se nommait Louis IX, et un seigneur avide et tracassier comme le comte de Foix ? Muni des pleins pouvoirs de son chapitre, des consuls et des bourgeois de Pamiers (3), Saisset se rendit à Paris, et, bien que les procès en cours devant les deux justices n'eussent point reçu de conclusion, l'acte de pariage n'en fut pas moins arrêté et signé le 2 juin 1269 ; et, sur le champ, le légat du pape, Raoul Grosparmi, évêque d'Albano, lui donna l'approbation apostolique. Il s'agissait du pariage avec ce qu'il avait comporté de droits et de devoirs jusqu'à ce jour, sauf cette innovation que le territoire de Pamiers était assimilé au domaine royal pour les devoirs militaires des citoyens. Ceux-ci feraient l'ost et la chevauchée dans le comté de Toulouse et l'Albigeois. Il fallait bien payer au protecteur sa protection ! Encore ne s'engageait-il à l'assurer que pour dix ans, se réservant de renouveler le contrat quand il expirerait, si, entre temps, l'abbé et le comte ne parvenaient pas à se raccommoder (4). Le souverain laissait entendre par là qu'il ne voulait être qu'un *parier* de remplacement, les droits du

(1) Mss. 7404, f. 338 v°.

(2) Martène, *Thesaurus*, t. II, c. 628, n. 697 ; Jordan, n. 1411.

(3) Actes du 31 juillet 1268 (*Gal. Christ.* c. 95 ; E. Berger, *Layettes*, t. IV, p. 278, n.5399) ; du 21 janvier 1269 (*Layettes*, pp. 318-317, n. 5481, 5482) ; et du 5 avril 1269 (*ibid.* pp. 333-334, n. 5505).

(4) Archiv. nat. J. 336, nos 5, 6, 7 ; *Gall. Christ.* c. 96-97 ; E. Berger, *Layettes*, IV, pp. 357-359.

Digitized by Google

comte demeurant en réserve jusqu'au jour où l'exercice en redeviendrait possible et désirable.

Désirable, il ne le serait point de longtemps, si l'on écoutait les Appaméens, du moins les ecclésiastiques, qui en eussent préféré l'abolition pure et simple. Possible, il ne le fut guère, même au jugement des rois de France, durant le premier decennium. Roger Bernard fournit à Louis IX, d'abord, à Philippe III, ensuite, l'occasion de se convaincre que les répugnances de Saisset et des siens étaient légitimes.

Il ne s'inclina point devant le fait accompli ; et lorsque la justice royale se fut enfin prononcée sur le fond du litige; que, par l'organe du sénéchal de Carcassonne, elle eut reconnu à l'abbé et au monastère tout droit sur Pamiers et toute indépendance à l'égard du comte ; lorsque Louis IX lui-même, à qui Roger Bernard en avait appelé de ce jugement, l'eut au contraire confirmé, ordonnant qu'il fût exécuté, au besoin *manu militari* (1), le jeune seigneur dépité se livra à des excès. Il ne tint nul compte de la promesse qu'il avait faite d'accepter la sentence quelle qu'elle fût. Il molesta les Appaméens, commit des déprédations dans les possessions de l'abbaye et n'épargna pas même les gens du roi préposés à la garde de la ville.

Louis IX dut faire sentir son autorité. Deux enquêteurs, mandés dans le Carcassonnais, en 1269, pour lever des subsides en vue de la croisade de Tunis, eurent mission de s'informer au sujet des affaires de Pamiers et de sévir contre le seigneur rebelle. Arnoul de Courferrand devait exiger de lui réparation des dommages et des injures. Pour l'y contraindre, au besoin, il occuperait ses terres. Roger Bernard ayant violé la paix du roi et le serment fait à l'abbé, on lui en demanderait raison (2).

Le comte ne se tint pas pour battu. Une supplique présentée au Capétien par son procureur, vers ce même temps, tendit à montrer les choses sous un jour différent. Le persécuteur, ce n'était pas lui, c'était l'abbé, quoi qu'il prétendît, et la victime c'était le comte et non Saisset. Que les envoyés royaux fissent

(1) Voir les mémoires présentés, en 1294, par le comte et l'abbé, à la cour royale, dans le ms. 7390 (nouv. acq. franc. Bibl. nat.) f° 214 v°-215 et 167.

(2) H. F. Delaborde, *Layettes du Trésor des Chartes*, t. V, pp. 293-294. Lettre du roi à Arnoul de Courferrand (1268-1270).

Digitized by Google

une impartiale enquête, ils verraient bien. Le plaignant signalait quelques méfaits imputables à son ennemi, ainsi l'invasion à main armée du bois de la Boulbonne, appartenant au comte, et son annexion au domaine de l'abbaye.

Il protestait encore contre la conclusion du pariage royal et contestait la validité de cet acte. En y souscrivant Saisset avait fait bon marché de la volonté de certains de ses chanoines qui y étaient opposés. Il avait violé sa parole maintes fois engagée au comte et agi frauduleusement (1).

Cette insistance à revendiquer ses droits, même contre les décisions royales, ne pouvait empêcher, pour le moment du moins, qu'elles fussent exécutées. Mais le comte réservait l'avenir. Sous un prince moins mal disposé à son égard que Louis IX, le procès pouvait être revisé. Il n'était que de savoir attendre.

(*A suivre.*)

Mgr VIDAL.

(1) Cette supplique est de l'année 1269, ou des premiers mois de 1270. Il en existe une copie dans Ms. 7404 (f° 337-339), nouv. acq. franç. de la Biblioth. nat.

Digitized by Google

LE PANHÉDONISME PSYCHOLOGIQUE

DE PASCAL

(*Suite et fin*).

III

Nous avons établi (1) que le panhédonisme doit renoncer à s'annexer la morale et la psychologie de Platon, d'Aristote et des Stoïciens. Rien n'est plus facile que de faire voir maintenant qu'il doit renoncer également à s'annexer la morale et la psychologie de saint Thomas.

Quelques remarques rapides suffiront à caractériser l'antihédonisme de la morale thomiste. Philosophiquement parlant, c'est l'antihédonisme même des morales dogmatiques dont elle est la refonte et l'achèvement, mais plus net et mieux accusé, grâce surtout à l'*Estote perfecti* de l'Evangile qui la pénètre et lui fournit ses directives souveraines. De ce chef il est impossible, semble-t-il, de la définir autrement que comme une « morale de la perfection », voire même comme la morale de la perfection κατ' ἐξοχήν, comme l'antithèse absolue de toute « morale du plaisir », passée, présente et future.

Cependant, elle a été et elle est encore tous les jours définie, elle aussi, comme un utilitarisme et un eudémonisme rationnel. Le seul fait qu'elle a pour base une doctrine du Souverain Bien suffit à troubler nombre d'esprits qui renouvellent à son occasion les contresens classiques que nous avons précédemment dénoncés, les contresens qui reviennent à confondre et à identifier souverain bien subjectif et souverain bien objectif (2). Et pourtant de telles erreurs paraissent autrement difficiles à conce-

(1) Cf. *Revue des sciences religieuses*, numéro d'avril 1925.
(2) *Ibid.*, p. 192 *sq.*

Digitized by Google

voir, et surtout plus difficiles à excuser chez les exégètes de saint Thomas que chez les exégètes de Platon, d'Aristote et des Stoïciens. Non seulement, comme ces derniers, et même avec plus de précision et d'application qu'eux (1), saint Thomas distingue entre la perfection, qui est objectivement ce qu'il y a de mieux

(1) Il a pleine conscience de pousser cette distinction plus à fond qu'ils ne l'ont fait et d'en tirer des conséquences qu'ils n'ont pas prévues. Il en fait lui-même la remarque (chose étonnante chez ce modeste) quand il arrive au terme de ses analyses du Souverain Bien.

Sa solution finale de ce grand problème commun aux païens et aux chrétiens est naturellement celle de toute la tradition chrétienne, savoir que le bonheur parfait de l'homme consiste dans la vision béatifique de Dieu. Mais il a grand soin de séparer le bonheur-perfection qu'est la vision elle-même du bonheur-plaisir qu'est la jouissance de Dieu, et de subordonner expressément celui-ci à celui-là. En quoi il semble vouloir s'opposer aux augustiniens, assez enclins à perpétuer les confusions que nous avons relevées chez les moralistes grecs. Rien de plus significatif à cet égard que deux questions qu'il se pose et qu'il résout au sujet de la vision béatifique ; questions dont le simple énoncé a vraiment de quoi surprendre et déconcerter quiconque reste dans les perspectives hédonistes.

La première est celle de savoir « si le plaisir est un élément indispensable au bonheur » : *utrum delectatio requiratur ad beatitudinem?* (I-II, *q.* 4, *a.* 1). Il répond : le plaisir n'est pas requis *à titre d'élément intégrant*, mais *à titre d'élément concomitant*, « dans le sens où la chaleur est un élément concomitant du feu [qu'elle ne constitue pas]. Car le plaisir est un effet résultant de ce que l'appétit se repose dans le bien possédé; or le bonheur lui-même n'est pas autre chose que la prise de possession du souverain bien » telle que la procure la vision de Dieu. Et celle-ci « ne peut exister sans plaisir concomitant ».

La seconde question, destinée à compléter la première et à couper court à toute équivoque, est celle de savoir si l'élément concomitant peut prétendre passer avant l'élément intégrant, ou s'il n'est pas vrai au contraire que « dans le bonheur la vision est plus importante que la jouissance » : *utrum in beatitudine sit principalius visio quam delectatio?* (I-II, *q.* 4, *a.* 2). Il répond : « Aristote a posé ce problème et l'a laissé sans solution. Mais, à qui regarde de près, il y a nécessité de dire que l'opération intellectuelle qu'est la vision est plus importante que le plaisir qui la suit ». Et cela en dépit d'Aristote disant que le plaisir est la perfection de l'acte comme la beauté est la perfection de la jeunesse ; car ici et là il s'agit, non de perfections essentielles et intrinsèques, mais de « perfections concomitantes », et pour ainsi dire de purs rayonnements à l'extérieur. En lui-même le bonheur est essentiellement connaissance et action, « félicité active », *felicitas activa* : heureuse expression par laquelle saint Thomas le sépare de la félicité passive à quoi se réduit tout bonheur hédoniste.

Digitized by Google

pour nous, et le plaisir, qui est subjectivement ce qu'il y a de meilleur pour nous, mais il se trouve encore avoir à sa disposition, et mettre à la nôtre, un critère qui leur a manqué, le critère du théocentrisme, qui sauve à tout jamais sa morale et la morale chrétienne du subjectivisme utilitariste. Car enfin, pour saint Thomas comme pour tous les chrétiens, le Souverain Bien, c'est Dieu, Dieu-fin parce que Dieu-principe, et fin premièrement dans le sens ontologique et objectif où tout est pour Lui, l'homme comme l'univers, comme l'ange, comme toute la création. Dès lors, la première vocation de l'homme ne peut plus être que sa perfection rapportée à la perfection universelle. Et sa seconde vocation, celle de sa félicité, ne peut plus à son tour qu'être postérieure à la première, et que lui être définitivement subordonnée. Quoi que fasse l'homme, le point de vue de la volonté de Dieu doit primer celui de sa volonté propre, et le point de vue du bien objectif celui de son intérêt et de son plaisir subjectifs. Cela est capital et décisif. Au surplus, insister sur ces principes premiers est inutile après ce que nous avons dit précédemment du théocentrisme essentiel à la morale chrétienne en général et à celle de saint Thomas en particulier (1).

(1) Cf. *Revue des sciences religieuses*, 1925, p. 74-76.

Il importe d'avoir constamment présent à l'esprit ce théocentrisme essentiel si l'on ne veut pas se laisser induire en erreur par l'anthroprocentrisme méthodologique qui caractérise le *De Finibus* de saint Thomas (I-II, *q.* 1 à 6). Reproduisant ici le plan et les analyses des dogmatiques grecs, il étudie le problème du bonheur comme ils l'ont fait, il part donc comme eux du bonheur subjectif pour s'élever comme eux encore au bonheur objectif. Mais c'est finalement pour aboutir, quant à lui, à Dieu, principe, norme et couronnement des deux bonheurs, Souverain Bien définitif de l'homme dans les deux acceptions du mot. Ainsi l'anthroprocentrisme se trouve n'être en sa morale qu'une méthode d'invention, et plus encore une méthode d'exposition menant, comme par un plan incliné, jusqu'aux hauteurs où se découvre et s'établit le théocentrisme. C'est sur ces hauteurs que les vérités acquises chemin faisant trouvent leur sens profond et dernier.

D'une manière générale, si l'on veut, pour comprendre et juger la morale de saint Thomas, se placer à un centre de perspective où tout s'éclaire définitivement et sans équivoque possible, ce n'est pas à son *De Finibus* qu'il faut s'arrêter, c'est à son *De Legibus* (I-II, *q.* 90 à 96). Ici tout est objectivisme et théocentrisme, parce que tout est ramené à la Loi éternelle, point d'arrivée de toutes les analyses, point de départ de toutes les déductions. La Loi éternelle est en l'espèce le *notius per se*, tandis que le bonheur et le souverain

Digitized by Google

Grâce à ces précisions nouvelles qu'il introduit dans l'analyse du souverain bien, saint Thomas se trouve à même de séparer avec plus de clarté que les philosophes anciens, et surtout avec plus d'insistance, les valeurs morales des valeurs hédonistiques et utilitaires. Il tient à maintenir que les trois espèces de valeurs restent distinctes *formaliter* alors même qu'elles se trouvent réunies *materialiter* en un seul et même objet, comme elles le sont, par exemple, dans la vertu, en qui les anciens n'ont été que trop enclins à les confondre. « En elle-même, la vertu a valeur morale » ; mais elle a aussi valeur hédonistique, car elle ne va pas sans plaisir, et valeur utilitaire « car elle est rapportée à autre chose comme à sa fin, savoir au bonheur. Ainsi donc, il y a ici identité de sujet d'inhérence (*idem subjecto*) pour les trois valeurs ; néanmoins subsiste entre elles une diversité d'essence (*ratione differunt*). Car la valeur morale (*honestum*) implique en son objet une excellence et une beauté spirituelle le faisant honorer et aimer pour lui-même par l'appétit rationnel (celui dont le propre est de tendre à ce qui est conforme à la raison). Et la valeur hédonistique (*delectabile*) implique en son objet l'aptitude à apaiser un appétit. Enfin la valeur utilitaire (*utile*) implique le fait de rapporter quelque chose à autre chose » (1) comme un moyen à sa fin.

Cette claire distinction a pour conséquence inévitable une subordination définitive et expresse des valeurs hédonistiques et utilitaires aux valeurs morales, et par suite, de la félicité à la perfection, de nos fins subjectives à nos fins objectives, et enfin de l'eudémonistique à la morale. Ici saint Thomas est autrement à l'aise que ses prédécesseurs ; car l'Évangile est là pour lui dire que la solution intégrale du problème du bonheur ne se trouve que dans la religion ; ainsi se trouve-t-il dispensé de renouveler leurs essais malheureux pour la chercher dans la seule morale.

Quant aux valeurs morales elles-mêmes, il ne les détermine

bien sont des *notiora quoad nos*. Etant des hommes, nous devons commencer par étudier ceux-ci, qui représentent pour nous les données de l'expérience et de l'induction ; mais si nous sommes des philosophes ou des théologiens, force nous est de nous situer en celle-là, car c'est en elle qu'il nous est donné d'assister à la génération objective des vérités morales et des devoirs.

(1) II-II, *q.* 145, *a.* 3. — Cf. *Revue des sciences religieuses*, 1925, p. 78, note 2.

Digitized by Google

pas autrement qu'eux. Sa méthode reste leur méthode d'analyse rationnelle de la nature objective de l'homme et de son idéal de perfection. « La norme de l'action morale est la nature même de l'être humain. Sans doute cette nature, de par son caractère contingent, postule dans la pensée de saint Thomas l'existence de Dieu, archétype et providence de l'univers, et trouve ainsi sa norme suprême de moralité dans la Loi éternelle. Mais cette loi n'est pas une impulsion étrangère à la nature humaine : elle s'imprime dans l'homme sous forme de tendances naturelles. Il suffira donc à l'homme de consulter sa nature pour connaître les exigences fondamentales de la loi morale naturelle.... Ainsi envisagée, comme tendance naturelle de l'homme à conquérir sa propre destinée, la loi morale naturelle est rapprochée par saint Thomas des lois naturelles qui régissent le monde physique, et de la sorte apparaît d'abord comme un principe d'ordre avant de se montrer comme un principe d'obligation morale. Nous sommes loin d'une conception de l'ordre moral basé uniquement sur la volonté positive du législateur (1) ».

Bref, la morale de saint Thomas apparaît essentiellement comme une reprise, un développement et un achèvement de celle de ses devanciers, les grands dogmatiques grecs. Il ne fait, pour ainsi dire, que systématiser, approfondir et pousser à fond leurs principes et leurs conclusions; ce à quoi il réussit en passant du point de vue de la nature, où ils s'arrêtent trop tôt, au point de vue de l'Auteur de la nature, donc en rattachant la loi morale naturelle à la Loi éternelle qui l'enveloppe et l'engendre. Le progrès est manifeste, et il s'opère avec une continuité parfaite.

* * *

Un progrès plus manifeste encore, mais d'autre sorte, carac-

(1) Dom Lottin. *L'ordre moral et l'ordre logique d'après saint Thomas d'Aquin.* (Dans *Annales de l'Institut supérieur de Philosophie de l'université de Louvain*, V, 1924, p. 397).

Voir également les fortes pages où M. E. Gilson caractérise la morale de saint Thomas tour à tour comme un *naturalisme chrétien* et comme un *humanisme chrétien*. (Introduction du *saint Thomas* de la Collection *Les Moralistes chrétiens*, Paris, 1924).

Digitized by Google

térise la psychologie thomiste des conditions subjectives de la vie morale. C'est qu'ici saint Thomas vole, pour ainsi dire, de ses propres ailes. Il a vraiment affaire à des problèmes nouveaux et à des conceptions nouvelles qu'il s'agit d'intégrer aux cadres anciens. Il le fait avec un tel bonheur, et en même temps avec une telle fidélité aux directions essentielles de ses maitres en philosophie morale, qu'en vérité il donne l'impression, non seulement d'écrire une psychologie qui reste en plein accord avec leurs principes métaphysiques, mais encore d'écrire leur propre psychologie morale, celle qu'ils nous auraient laissée s'il leur avait été donné d'apercevoir et d'étudier les problèmes nouveaux,

Tels d'abord les problèmes concernant les catégories subjectives de la vie morale que sont le devoir, la conscience, la responsabilité, le mérite et la sanction. Ils n'en ont pas parlé, mais ils n'auraient pu en parler autrement que saint Thomas au cas où leur point de vue strictement objectiviste ne les leur aurait pas dérobées comme il le fit. Car il s'en faut de tout que ces catégories soient, ainsi que Brochard (1) le répète après Schopenhauer, spécifiquement religieuses et empruntées au Décalogue ou à l'Évangile. Elles sont au contraire, si on les envisage en elles-mêmes et indépendamment des circonstances historiques qui en ont imposé la considération, d'essence purement rationnelle, telles donc que de purs philosophes, prolongeant leur philosophie morale en psychologie de la connaissance morale, ne peuvent pas ne pas les rencontrer.

C'est ainsi que le devoir ne fait qu'exprimer l'impérativité de la raison telle qu'elle est perçue dans ce for intérieur qui a échappé aux anciens. Et la conscience elle-même n'est pareillement que la voix de la raison encore, se faisant entendre en ce même for intérieur. Ce n'est qu'après cette interprétation naturaliste de ces deux catégories morales que saint Thomas passe à leur interprétation religieuse. Encore y passe-t-il philosophiquement et sans faire intervenir le moins du monde la révélation. Il lui suffit de remarquer pour cela que le devoir, commandant au nom de la raison, se trouve *ipso facto* commander au nom de la Raison suprême, et que dès lors la conscience ne saurait être la voix de la raison sans être *ipso facto* la voix de la Raison

(1) *Op. cit.*, p. 498.

Digitized by Google

suprême. Enfin, la sanction, où les anciens n'avaient vu que la conséquence naturelle de nos actes, doit en outre apparaître maintenant comme une exigence de la conscience, donc *ipso facto* comme une exigence de la raison. Finalement elle constitue une obligation de justice incombant à la Raison suprême. Par delà la nature qui punit et récompense sans égards à la responsabilité et aux mérites, la conscience et la raison font appel à l'Auteur de la nature pour punir et récompenser avec exactitude, c'est-à-dire conformément à la responsabilité et aux mérites, sous peine pour lui de manquer à la justice, donc à la raison, donc à lui-même, autrement dit sous peine pour lui de contredire sa propre nature de Raison suprême et de suprême Justice.

En résumé, s'il est vrai que ce fut le christianisme qui révéla à saint Thomas l'existence et l'importance des catégories subjectives de la vie morale, il est non moins vrai qu'il sut les retrouver à l'intérieur même de l'homme moral tel que le connaissaient et le définissaient déjà les anciens, mais tel qu'ils avaient oublié de l'analyser du dedans. C'est, en quelque sorte, leur commune critique de la connaissance morale qu'il se trouve avoir ainsi écrite en son nom propre.

* * *

On peut dire pareillement qu'il a écrit leur commune psychologie de la vertu, celle qu'ils n'avaient fait qu'ébaucher et qu'il lui fut donné de formuler avec une précision scientifique difficile à dépasser. Cette fois, tout contre-sens devient impossible. Les derniers ressorts et le fonctionnement naturel des actions vertueuses sont analysés de si près qu'il n'y a plus moyen d'y insérer la mécanique des motifs et des mobiles intéressés où se complaît le panhédonisme. En vérité, l'on croirait que saint Thomas a voulu réfuter d'avance la psychologie des libertins, tant il réussit à en détruire comme à dessein les équivoques et les faux dogmes.

Voici, en résumé, les grandes lignes de sa synthèse. Les conditions psychologiques de la vie vertueuse sont à rechercher à la fois du côté de l'intelligence et du côté de la volonté ; et de ces deux côtés l'on trouve la manifestation de notre aptitude innée et constitutionnelle à connaître et à aimer le bien pour lui-

Digitized by Google

même, par les seules forces de notre nature, à vivre une vie anhédoniste de plein désintéressement. Sans cette psychologie, la morale serait évidemment une impossibilité physique ; de par cette psychologie, elle va être l'expression même, pour impérative qu'elle soit, de nos aspirations les plus profondes et les plus irrépressibles. Non seulement la vertu est l'idéal que nous prescrit la raison, mais elle est auparavant l'objectif vers lequel d'elles-mêmes se tendent en nous des forces de connaissance et d'amour. Bref, notre tréfonds révèle des virtualités certaines de désintéressement, quoi qu'en pensent et en disent les libertins de tous les temps. Or cette magnifique « science de l'homme » n'est point une construction abstraite dont les éléments seraient empruntés à un optimisme aventureux ; elle n'est, et saint Thomas entend expressément qu'elle ne soit, que la codification des résultats auxquels mènent simultanément et l'observation probe des faits et l'analyse philosophique de la nature objective.

Pour faire bien apprécier toute la justesse et la profondeur de cette synthèse, il serait utile, sinon nécessaire, de l'exposer en tous ses détails. Mais alors il faudrait passer en revue la bonne moitié des articles de la *Secunda* ; ce à quoi nous ne pouvons évidemment songer. Au surplus notre but se réduit ici à opposer la psychologie de saint Thomas à celle des libertins et des jansénistes ; nous pouvons donc nous contenter de confronter ces deux psychologies sur quelques points de première importance de façon à dégager quelques exemples particulièrement significatifs. C'est en ce sens que nous allons montrer saint Thomas contredisant pièce à pièce ses futurs adversaires dans ses analyses de l'inclination naturelle, de la vertu elle-même, de l'amour en général et de l'amour de Dieu en particulier.

Tout être ne peut évidemment agir qu'en vertu d'inclinations naturelles. Mais qu'entendre par là ? N'est-ce pas, puisqu'en fait il n'y a inclinations et actions que d'individus, des inclinations au bien de l'individu ? Cette vue, qui est celle même du panhédonisme, est trop courte au gré de saint Thomas. Par son individualisme radical, elle fausse d'emblée l'idée de la nature en l'amputant d'éléments qui lui sont essentiels. Car la nature d'un individu donné n'est pas seulement individuelle, elle est encore spécifique, cet individu réalisant une espèce ; et elle est même

Digitized by Google

universelle, en ce sens que l'individu tient une place et doit jouer un rôle dans l'univers. Donc ses inclinations devront tendre à réaliser tous les biens de cette nature triple, le bien de l'individu, le bien de l'espèce et le bien de l'univers, tous trois constituant ensemble le *bonum naturae*. Dès lors, intéressées quant à leur premier objectif, les inclinations seront désintéressées quant aux deux derniers. Et elles ne seront ni moins spontanées ni moins efficaces dans les deux derniers cas que dans le premier.

Mais cette doctrine n'est-elle pas contredite par les faits, par le grand fait de l'égoïsme? Saint Thomas ne néglige pas cette objection classique du panhédonisme, qu'il formule ainsi : « C'est la loi de toute nature de se replier sur soi; en fait, nous voyons que tout être tend naturellement à sa propre conservation ; or il n'y aurait plus réflexion sur soi d'une nature tendant plus à autre chose qu'à soi-même ». Il répond : « En se repliant sur soi, une nature ne se replie pas seulement sur ce qui lui est propre et individuel, mais encore, et même davantage, sur ce qui lui est commun avec d'autres êtres. Car tout être manifeste l'inclination naturelle à conserver, non seulement son individualité, mais encore son espèce, et plus encore le bien universel » (1). Il dit encore : « Toute partie aime davantage le bien général de son Tout que son bien propre. Les faits le prouvent ; car la principale inclination de la partie est de collaborer à la sauvegarde de l'utilité commune, comme on le voit dans la vie politique, où les bons citoyens sacrifient leurs fortunes et leurs personnes au bien commun » (2). En cela, ils « imitent le geste naturel de la main qui sans délibération s'expose aux coups pour sauver le corps » (3). Bref, l'inclination naturelle de l'individu ne cesse de déborder l'individu. Elle tend d'elle-même à réaliser toutes les fins naturelles dont l'individu est le moyen : les siennes, celles de son groupe social, celles de son espèce, et finalement celles de l'univers entier.

Ce sont de semblables inclinations naturelles qui constituent le fonds inné des vertus humaines. Mais ici la nature en jeu est

(1) I. *q.* 60, *a.* 5, *ad* 3.
(2) II-II, *q.* 26, *a* 3.
(3) I, *q.* 60, *a.* 5.

Digitized by Google

celle d'un être doué d'intelligence et de volonté, qui doit connaître et aimer l'ordre rationnel des fins auxquelles il est voué. Les inclinations vont donc prendre alternativement la forme d'inclinations de l'intelligence et celle d'inclinations de la volonté. « L'homme est ordonné à sa fin naturelle par une inclination naturelle, qui se manifeste de deux façons. Premièrement dans sa raison ou son intelligence, qui contient les premiers principes universels, connus par la lumière naturelle de l'intelligence et utilisés par la raison, tant dans la spéculation que dans l'action. Deuxièmement dans sa volonté, qui tend par rectitude naturelle au bien rationnel » (3). Rectitude naturelle de l'intelligence discernant spontanément le bien rationnel, rectitude naturelle de la volonté y tendant spontanément : tels sont les deux éléments innés dans lesquels s'analyse l' « inclination naturelle à la vertu, qui est essentielle à l'homme du seul fait qu'il est un être raisonnable ; car cela lui confère le pouvoir d'agir selon la raison ; et agir selon la vertu ne signifie pas autre chose » (2).

Cette inclination naturelle à la vertu fait tellement partie de l'essence de l'homme qu'aucun péché ne saurait la détruire. Elle subsiste chez les damnés eux-mêmes. Aussi le péché originel ne peut-il que la diminuer sans l'anéantir (3). Nous établirons ce point lorsque nous examinerons les jugements de valeur que saint Thomas porte sur notre nature. Nous serons alors témoins de l'indignation, voire de la colère qu'il ressent quand il se trouve en présence de ceux qui la calomnient ; et c'est la calomnier, à ses yeux, non seulement de nier ses tendances désintéressées, mais encore d'avilir ses tendances intéressées. Contre les manichéens, ancêtres des jansénistes et des libertins, il n'hésitera pas à prendre la défense de la concupiscence et de l'égoïsme eux-mêmes, qu'il ne consentira jamais à laisser déshonorer : « Dire qu'une inclination de la nature n'est pas droite, c'est manquer de respect à Dieu l'auteur de la nature (4). »

Donc nous avons en nous, de par notre nature, des germes de vertus. Des germes, c'est-à-dire d'ores et déjà des actualités, et

(1) I-II, *q.* 62, *a.* 3.
(2) I-II, *q.* 85, *a.* 2.
(3) *Ibid.*
(4) I, *q.* 60, *a.* 1, *ad* 3.

Digitized by Google

non pas de simples aptitudes, de pures potentialités. Nous avons ainsi par innéité des vertus commencées (*inchoatio*), qu'il nous appartient de pousser jusqu'à leur achèvement (*consummatio*). Ces germes sont chez tous les hommes, mais ne sont pas également développés chez tous les hommes : « De par leur nature spécifique d'hommes, tous les hommes ont dans leur raison des principes naturellement connus, ... et dans leur volonté un appétit naturel du bien rationnel : ce sont là des semences de vertus intellectuelles et morales (*seminaria virtutum*) ... Mais selon leur nature individuelle et leur complexion organique les hommes se trouvent mieux ou moins bien prédisposés à telles vertus, ayant des inclinations naturelles, qui à la science, qui au courage, qui à la tempérance » (1).

Enfin n'oublions pas que l'inclination à la vertu, par là qu'elle est inclination naturelle, nous pousse tour-à-tour aux trois formes du bien rationnel que sont le bien de l'individu, le bien de l'espèce et le bien universel, et qu'elle est, elle aussi, elle surtout, ouvrière d'actions désintéressées. Saint Thomas éprouve d'autant moins le besoin de le démontrer, que c'est d'ores et déjà un principe établi pour toute inclination naturelle. Comment ne retrouverions-nous pas dans l'homme vertueux un mode d'activité qui appartient à toute la nature ?

Nous retrouvons la psychologie des inclinations naturelles dans l'amour, qui manifeste tour-à-tour l'inclination intéressée au bien propre et l'inclination désintéressée au bien d'autrui, qui donc est tour à-tour *amour de concupiscence* et *amour de bienveillance*, ou *d'amitié*. Celui-là nous recroqueville sur notre individualité ; celui-ci nous jette hors de nous et, pour ainsi dire, nous désindividualise. « En un certain sens [celui qu'a retenu Pascal] l'amour de concupiscence fait sortir de lui-même celui qui aime; car, insatisfait du bien qu'il trouve en lui, il cherche à jouir d'un bien qui est hors de lui. Mais, ce bien extérieur, il veut l'avoir pour lui, et donc ne sort pas en réalité de lui-même ; finalement son affection s'enferme en lui. Au contraire, dans l'amour d'amitié, l'affection sort absolument de l'aimant, qui veut et opère le

(1) I-II, *q* 63, *a* 1.

Digitized by Google

bien de l'aimé pour l'aimé dont il se constitue comme l'intendant et la providence ». (1).

Des deux amours, le plus vrai, celui qui mérite le mieux le nom d'amour, c'est l'amour de bienveillance ou d'amitié. Car il réalise l'essence de l'amour, qui ne consiste pas à être aimé et à en jouir, mais bien à aimer en s'oubliant. Témoins « les mères, les êtres qui aiment le plus : elles cherchent plus à aimer qu'à être aimées. On en voit, comme le remarque Aristote, confier à des nourrices leurs enfants qu'elles aiment sans chercher à en être aimées, si cela ne se peut » (2). Ainsi donc, « il y a deux amours, dont l'un est parfait, et l'autre imparfait. Il y a amour parfait quand on aime quelqu'un pour lui-même, comme il arrive quand on veut du bien à quelqu'un pour lui-même, ce qui est le cas de l'ami aimant d'amitié son ami. Et il y a amour imparfait quand on aime un être, non pour cet être même, mais pour le bien qu'on s'en promet, comme il arrive dans l'amour de concupiscence » (3). Dans cet amour, en effet, « on ne veut pas du bien à l'être que l'on aime, mais on veut son bien pour soi-même ; on l'aime dans le sens où l'on dit que l'on aime le vin » (4).

Mais l'amour dit parfait est-il autre chose qu'une forme anoblie de l'amour imparfait ? L'amour d'amitié et de bienveillance ne se réduit-il pas à l'amour de concupiscence ? N'est-il pas vrai enfin qu'au fond l'on aime ses amis comme l'on aime le vin ? Tel est, nous le savons, l'avis des libertins et de Pascal, qui renchérit même sur les libertins et dit de l'amour humain : « au fond, ce n'est que haine ». Selon saint Thomas, on ne peut professer cette psychologie simpliste qu'en fermant les yeux à l'expérience. Que l'on regarde donc les animaux, et l'on verra que chacun d'eux aime d'amour naturel ceux qui lui sont unis d'union naturelle : aimant son espèce il aime les individus de cette espèce (5)

(1) I-II, *q.* 28, *a.* 4.
(2) II-II, *q.* 27, *a.* 1.
(3) II-II, *q.* 17, *a.* 8.
(4) II-II, *q.* 23, *a.* 1.
(5) Saint Thomas, commentant le *bonum sui diffusivum*, va jusqu'à reprendre les considérations d'Empédocle sur la φιλία universelle : « Cet amour naturel pour les êtres de même espèce se retrouve même chez les êtres dénués de connaissance. C'est ainsi que le feu a une inclination naturelle à communiquer autour de lui sa forme, qui est son bien spécifique, de même qu'il a

Digitized by Google

et leur veut du bien (idée chère aux Stoïciens). Qu'on regarde surtout les hommes, et l'on verra combien leur est spontanée la bienveillance envers les hommes. « Cette bienveillance se manifeste parfois à l'improviste (*ex repentino*), comme il nous arrive quand nous assistons à un pugilat où nous souhaitons la victoire à tel des combattants » (1). Vouloir du bien à autrui nous est un besoin irrépressible qui s'actualise particulièrement dans l'amitié, ou il se canalise grâce à l'union qu'engendre la *communicatio* entre les amis, l'échange des sentiments et des actes de bienveillance.

Et qu'on n'objecte point qu'il y a une amitié d'utilité et une amitié de jouissance. Car dans ces deux amitiés inférieures, « on ne laisse pas de vouloir du bien à l'ami, et en cela s'y retrouve l'essence de l'amitié. Mais, du fait qu'on y rapporte ce bien à des plaisirs ou des utilités ultérieurs, elles glissent vers l'amour de concupiscence, et ne réalisent qu'imparfaitement l'essence de la vraie amitié (2). » Elles la réalisent quand même : saint Thomas se rebelle contre l'idée que toute amitié, tout amour serait explicable par la seule concupiscence. Dans les amours les plus égoïstes, il trouve du désintéressement dans la mesure où il y trouve de l'amour vrai, et de l'amour vrai dans la mesure où il y trouve la volonté de faire du bien à autrui. Même ceux qui ne cherchent qu'à être aimés sont pris à leur propre piège, et ils en viennent à aimer véritablement; car l'amour attire l'amour (3). Dans l'ordre naturel comme dans l'ordre surnaturel, l'espérance conduit à la charité : on espère du bien par amour de concupiscence, et finalement on veut du bien au bienfaiteur par amour de bienveillance. Enfin, quand il arrive que l'amour de bienveillance s'exerce à plein, alors l'on aime « non seulement l'ami, mais encore, pour l'amour de l'ami, tous ceux qui lui sont liés, ses enfants, ses serviteurs, tous ceux enfin qui ont avec lui un rapport d'union quelconque. Et si puissant peut être cet amour de l'ami, que l'on aime à cause de lui ceux-là même qui nous offensent ou nous haïssent, pourvu qu'ils se rattachent à lui (4). »

l'inclination naturelle à chercher son bien propre, qui est de monter vers son lieu naturel ». (I, *q.* 60, *a.* 4).

(1) II-II, *q* 27, *a* 2.

(2) I-II, *q.* 26, *a.* 4.

(3) I, *q.* 60, *a.* 5, *ad* 1.

(4) II-II, *q.* 23, *a.* 1.

Digitized by Google

Comme on le voit, les « orgues » que décrit saint Thomas ont plus de touches et de jeux que celles dont nous parle Pascal. Et que l'on ne s'imagine point que la psychologie de saint Thomas soit celle d'un naïf. Car il connaît fort bien et suit en leur fonctionnement tous les vilains ressorts qui hypnotisent Pascal : égoïsme, concupiscence, malveillance, haine, hypocrisie, etc. Mais il connaît tout aussi bien les ressorts plus nobles que veut ignorer Pascal, et que pour sa part il voit fonctionner aussi efficacement et aussi naturellement que les premiers. Autrement dit, pour saint Thomas, la réalité psychologique n'est pas simple; et elle l'est moins que jamais dès qu'elle est la réalité extraordinairement compliquée de l'amour. Ici plaisir, intérêt, dévouement, etc., jouent, s'entrecroisent et s'entresoutiennent, faisant foisonner des actes et des sentiments qui se diversifient sans se contredire, et qui pour ainsi dire se nourrissent les uns les autres. La concupiscence pure et l'amitié pure sont deux états-limites entre lesquels se déroulent les amours réels, qui tiennent toujours plus ou moins de l'une ou de l'autre, selon des dosages indéfiniment divers et mouvants, mais sans qu'y manque jamais l'acte essentiel, l'acte d'aimer sans retour sur soi (1).

(1) Un exemple savoureux de cette psychologie nuancée et subtile comme la réalité se trouve dans l'article où saint Thomas étudie le cas de « Monsieur Perrichon » : *utrum homo debeat magis diligere benefactorem quam beneficiatum* ? (II-II, *q.* 26, *a.* 12).

En voici le résumé. Aimer un bienfaiteur est un devoir, et constitue une dette pour celui qui a reçu le bienfait; mais aimer qui l'on a obligé est le fait d'un amour plus fort et plus naturel. De même que Dieu nous aime plus que nous ne l'aimons, et que les parents aiment plus leurs enfants qu'ils n'en sont aimés, ainsi le bienfaiteur a-t-il pour son obligé une tendresse dépassant celle qu'il en reçoit. D'abord, parce que son obligé est en quelque sorte son œuvre; il l'aime comme les poètes aiment leurs poèmes. C'est là de sa part s'aimer lui-même et aimer sa propre vie; car son action, c'est sa vie. Deuxièmement, il cherche dans l'obligé son propre plaisir, et un plaisir d'essence supérieure; c'est, en effet, le plaisir d'une bonne action, plus vif et plus durable que le plaisir d'un service reçu, dont la mémoire passe vite. Troisièmement, il a l'avantage de pouvoir mieux exercer l'acte essentiel de l'amitié, qui est d'aimer et de vouloir du bien : faire le bien est mieux que souffrir le bien (*bonum pati*), et donc plaît davantage. Quatrièmement, donner est plus difficile que recevoir; or on estime plus ce qui est difficile, c'est pourquoi l'on tient peu de compte des biens qui ne coûtent rien à recevoir; au contraire, l'on s'attache aux choses et aux gens à proportion qu'ils nous ont coûté. Cinquièmement, l'amour du bienfaiteur est tout spon-

Digitized by Google

Cette très large psychologie met saint Thomas singulièrement à l'aise quand il vient à analyser les modalités si riches de l'amour de Dieu (1).

Tout d'abord, il professe comme Pascal que rien ne nous est plus naturel ni plus intimement immanent que cet amour. Mais cette vérité a pour lui deux sens, dont il se trouve que Pascal n'a retenu que le plus frappant, qui n'est pas le plus profond.

Avec l'auteur des *Pensées*, l'auteur de la *Somme* nous attribue donc un amour inné de Dieu qui est un simple amour de concupiscence. Car, pour lui aussi, Dieu est notre Souverain Bien subjectif, le seul où puisse s'étancher notre soif infinie de félicité. « Il est impossible, dit-il, que le bonheur de l'homme se trouve en quelque bien créé. Car le bonheur, c'est le bien parfait, celui où se peut totalement apaiser l'appétit ; il ne serait pas la fin dernière s'il laissait quoi que ce soit à désirer. Or Dieu seul peut remplir la volonté humaine ; donc en Dieu seul consiste le bonheur de l'homme (2) ». Principe que saint Thomas confirme expérimentalement, comme le fera Pascal, par l'appel à nos mauvaises expériences eudémonistiques. Il les rassemble dans un raccourci puissant qui prélude aux futures analyses de l'*Apologie* : « Le bonheur, étant le bien parfait et tout suffisant, doit exclure tout mal et emplir tout désir. Or cette vie est en proie à une foule de maux qu'on ne saurait éviter : ignorance du côté de l'intelligence, affections désordonnées du côté du cœur, souffrances du côté du corps, en punition du péché, comme l'a dit Augustin. Pareillement, cette vie n'est pas moins en proie à l'insatiabilité des désirs : l'homme désire par nature que soient permanents les biens qu'il détient, et ces biens sont transitoires ; transitoire est la vie elle-même, qui est elle aussi l'objet naturel de nos désirs : nous voudrions également la faire durer toujours,

tané, l'amour de l'obligé est tout provoqué ; le bienfaiteur goûte donc le plaisir de l'initiative.

Il n'empêche qu'il y a plus grande faute à manquer de reconnaissance vis à vis d'un bienfaiteur que d'affection vis à vis d'un obligé, la justice passant avant la simple amitié.

(1) Cf. *L'amour naturel de Dieu d'après saint Thomas*, par le P. Héris, O. P. : dans *Mélanges thomistes*, III, le Saulchoir-Kain, 1923 ; p. 289-310.

(2) I-II, *q.* 2, *a.* 8.

Digitized by Google

car c'est naturellement que l'homme recule devant la mort. Il nous est donc impossible d'atteindre en cette vie le vrai et parfait bonheur (1) », et nous devons nous contenter ici-bas de bonheurs imparfaits, partiels et sans pérennité.

Jusqu'ici nous sommes donc avec Pascal. Mais il nous faut le quitter tout aussitôt. Car il se trouve que Dieu n'est pas seulement notre Souverain Bien subjectif; il est aussi, et en même temps, et auparavant, notre Souverain Bien objectif. Et voici de ce côté apparaître un amour inné et naturel de Dieu tout différent du précédent, qu'il enveloppe et déborde ; un amour véritablement désintéressé qui constitue le tréfonds de la volonté humaine, et auparavant le tréfonds de la nature entière. Car saint Thomas ne recule point devant l'affirmation, à première vue si étonnante, que « toutes choses aiment Dieu à leur façon plus qu'elles-mêmes » (2). Ce disant, il ne fait d'ailleurs que tirer l'inévitable conclusion qui découle de ses analyses de l'inclination naturelle. Celle-ci, nous l'avons vu (3), tend plus au bien de l'espèce qu'au bien de l'individu, et plus encore au bien universel de la nature entière qu'au bien de l'espèce. Or, le bien universel de la nature entière, c'est Dieu, dont elle procède et vers qui elle s'oriente.

Cette vérité ne peut qu'échapper à tous ceux qu'aveugle l'erreur de l'individualisme; mais en revanche elle ne peut que s'imposer à tous ceux qui savent qu'il n'y a pas plus d'individus autonomes dans la nature que dans l'humanité, que dans la nature tout individu est une partie du tout, qu'il y a conspiration des parties entre elles et vers le tout, donc vers la fin du tout qui est Dieu. C'est plus ou moins en ce sens qu'Aristote disait déjà que « le ciel et toute la nature sont suspendus à Dieu par le désir ». C'est très certainement en ce sens que les Stoïciens ont parlé de la « sympathie universelle », de l'amour des parties pour le tout, réplique de l'amour du tout pour les parties. Il y a là déjà le principe d'un amour de Dieu universel et inné, mais qui s'arrête au Dieu-nature. Saint Thomas ne fait que l'approfondir sans l'altérer essentiellement quand il l'interprète en amour universel et inné du Dieu auteur de la nature. Plus tard, Spinoza reviendra

(1) I-II, *q.* 5, *a.* 3.
(2) I, *q.* 60, *a* 5, *ad* 1.
(3) Cf. *supra*, p. 447.

Digitized by Google

à la conception stoïcienne de l'amour du Dieu-nature. C'est elle, en effet, qui fait le fond de l'*amor Dei intellectualis* auquel il convie l'homme, comme à sa vocation essentielle de partie intelligente du tout universel auquel il lui revient de s'unir par l'adhésion de sa raison.

Toujours est-il que saint Thomas aime à éclairer ce commun principe des dogmatiques avec les lumières convergentes de sa philosophie et de sa théologie. « Tout être aime à sa façon Dieu plus que lui-même. Sinon, s'il s'aimait plus que Dieu, il s'en suivrait que l'amour naturel est mauvais, et que la grâce, qui doit le parfaire, aurait à le détruire (1) », ce qui, nous le savons, est une absurdité en thomisme. La grâce ne peut que trouver dans la nature ce qu'elle a mission d'y porter à perfection. Donc, par nature, l'ange aime mieux Dieu que lui-même. Donc enfin, par nature encore, l'homme aime Dieu plus que lui-même. « C'est pourquoi Denys dit que Dieu tourne toutes choses à l'aimer. Dès lors, en l'état de nature intègre l'homme rapportait à l'amour de Dieu l'amour de soi et l'amour de toutes choses, aimait Dieu plus que lui-même et plus que toutes choses. Mais dans l'état de nature déchue, l'homme est en dessous de cet idéal, à cause de la corruption de sa volonté qui lui fait rechercher son bien propre, à moins d'être restituée à la santé par la grâce de Dieu » (2). Mais d'une part cette grâce ne lui manque jamais; et d'autre part, pour restituer à l'amour de Dieu sa prééminence, elle n'a qu'à le fortifier. Car il est toujours là, comme la nature elle-même, que le péché a rendue malade, mais non détruite. Il est là; et il ne transcende pas nos forces, en dépit de ceux qui disent qu' « aimer quelque chose plus que soi, c'est vouloir que la nature se dépasse elle-même. » Il n'est pas plus au dessus de la nature d'aimer Dieu que de connaître Dieu. Faisant ceci, l'homme peut faire cela : « aimer Dieu par dessus tout est un acte naturel à toute créature (3). » Et encore : « Aimer Dieu par dessus tout est quelque chose de connaturel à l'homme, et pareillement à toute nature créée, soit raisonnable, soit sans raison, soit même sans vie, selon le mode d'amour qui revient à chacune (4). »

(1) I, *q.* 60, *a.* 5.
(2) I-II, *q.* 109, *a.* 3.
(3) *Ibid.*, *ad* 2.
(4) I-II, *q.* 109, *a.* 3. — Cf. également II-II, *q.* 26, *a.* 3.

Digitized by Google

Mais enfin, en l'homme tout au moins, l'amour désintéressé de Dieu peut-il subsister sans être dévoré par l'amour intéressé ? Saint Thomas a prévu cette dernière objection, qu'il formule ainsi : « Plus on aime Dieu, plus on désire jouir de Dieu ; or, plus on désire jouir de Dieu, plus on s'aime soi-même ; car Dieu apparaît alors comme le plus grand bien qu'on puisse désirer pour soi. » Réponse : « Désirer jouir de Dieu est le fait d'un amour de concupiscence ; *mais nous aimons Dieu plus encore par amour d'amitié que par amour de concupiscence* (1) ».

C'est ce qui arrive en particulier quand l'amour naturel et comme ontologique de la créature humaine pour Dieu se trouve surélevé par la grâce à la dignité d'amour de charité. Car le vrai nom de la charité, c'est amour d'amitié pour Dieu. Elle offre tous les éléments essentiels de cet amour. D'abord la *bienveillance*, qui nous fait vouloir tout le bien possible à Dieu, vouloir que Dieu soit Dieu, vouloir sa vie, son bonheur, sa souveraineté, sa gloire. Puis l'*union*, sans laquelle, même avec la bienveillance, il ne saurait y avoir véritable amitié ; l'union, c'est-à-dire l'échange d'actes et sentiments de bienveillance et d'amour, le commerce de *redamatio*. Enfin, *l'amour de tous les aimés de Dieu*. Car l'amitié fait que l'ami dit à l'ami : J'aime tous ceux que vous aimez ; et c'est ainsi que la charité nous fait aimer pour Dieu tous les hommes, même nos ennemis, même les pécheurs, puisque Dieu les aime encore (2).

Finalement la réalité de l'amour de Dieu nous offre, comme la réalité de l'amour des hommes, un mélange d'amour désintéressé et d'amour intéressé, d'amour d'amitié et d'amour de concupiscence, d'amour parfait et d'amour imparfait, bref, de charité et d'espérance. Car notre psychologie pénètre la théologie des deux vertus de charité et d'espérance. « La charité s'attache à Dieu pour lui-même ; l'espérance implique au contraire l'intention d'obtenir quelque chose pour soi. C'est pourquoi, dans l'ordre de leur genèse, l'espérance précède la charité ; de même en effet que, par crainte d'être puni par Dieu, on cesse de pécher, et on se trouve par là conduit à aimer Dieu, de même s'y trouve-t-on pareillement conduit par l'espérance. Mais dans l'ordre de la per-

(1) II-II, *q.* 26, *a.* 3, *ad* 3.
(2) II-II, *q.* 23, *a*, I.

Digitized by Google

fection, la charité passe avant l'espérance (1) ». Charité et espérance s'entresoutiennent et s'entrenourrissent, comme l'amour d'amitié et l'amour de concupiscence. Ensemble, elles orientent l'âme vers un Dieu qui est en même temps et indissolublement son Souverain Bien subjectif et son Souverain Bien objectif.

C'est ainsi que l'amour surnaturel de Dieu, comme son amour naturel, comme l'amour des hommes, comme la vertu elle-même, comme enfin toutes les inclinations naturelles, présente selon saint Thomas le caractère de faire jouer en nous à la fois des ressorts intéressés et des ressorts désintéressés. Comment donc Bossuet et Nicole, comment les thomistes jansénisants et les jansénistes thomistisants du XVII^e^ et du XVIII^e^ siècles ont-ils lu la *Somme*, pour y trouver, comme ils le firent, leur dogme de l'exclusivité de l'amour de concupiscence, et pour oser s'autoriser d'elle au moment où ils ressassaient leur niaise plaisanterie de « l'amour sans amour » ? Comment n'ont-ils pas vu qu'ils se gaussaient par là de saint Thomas lui-même, de ses définitions de la charité et de l'amour d'amitié, lesquels ne sont en effet que des amours sans amour, si l'on ne veut reconnaître pour réel et authentique que l'amour de concupiscence ? Les vrais disciples de saint Thomas en l'occurrence, c'était bel et bien les mystiques tant combattus en son nom. Si quelques-uns d'entre eux commirent la faute de vouloir séparer dans l'amour de Dieu, plus que ne le comporte la psychologie, l'amour désintéressé de l'amour intéressé, cette faute ne fut-elle pas en quelque sorte vénielle au prix de la faute mortelle que commettaient les jansénistes niant tout crûment l'amour désintéressé, le plus essentiel, le plus naturel, le plus fort, le plus noble de nos amours de Dieu, celui que la grâce doit développer par dessus tous les autres ? Tout bien considéré, il était question en cette querelle non pas d'un, mais de deux « amours purs », de l'amour de concupiscence pur en même temps que de l'amour d'amitié pur. La psychologie de saint Thomas, ainsi que nous l'avons remarqué, les considère l'un et l'autre comme deux états-limite, entre lesquels s'actualise l'amour réel, mélange des deux avec dosages indéfiniment variés de concupiscence et d'amitié. Mais sa théolo-

(1) II-II, *q.* 17, *a*, 8.

Digitized by Google

gie et plus encore sa mystique exigent que l'on tende vers la limite d'en haut, ce qui était la pensée foncière de Fénelon, et non pas vers la limite d'en bas, comme y faisaient inévitablement incliner les jansénistes et les jansénisants. C'est pourquoi il y avait plus de vrai christianisme chez celui-là que chez ceux-ci (1).

* * *

En fin de compte, saint Thomas n'a donc fait, comme nous l'avons dit, qu'approfondir, développer et systématiser la psychologie de nos instincts désintéressés telle qu'elle est commune à la fois à la grande tradition dogmatique des philosophes grecs et à la grande tradition chrétienne des Pères et des théologiens. Ces deux traditions étaient toujours vivantes et prépondérantes, quand le jansénisme entreprit de les détruire. On les trouvait alors réunies chez les humanistes dévots, auxquels saint François de Sales continuait à les enseigner avec autant de succès que d'efficace depuis le commencement du XVII[e] siècle : saint François de Sales, c'est à cet égard, comme à bien d'autres, saint Thomas absorbant et christianisant l'humanisme de la Renaissance (2). On les trouvait aussi, mais disjointes et évoluant séparément, la tradition chrétienne chez les nombreux catholiques que n'avait pas ou qu'avait peu touchés la Renaissance, tels les mystiques de l'École française, Bérulle, de Condren, Olier, et la tradition dogmatique, chez les néo-stoïciens qu'à son tour le christianisme ne touchait pas assez, tels Juste-Lipse, Charron, Descartes. C'était, en tous cas, de part et d'autre, une même confiance dans nos puissances de générosité, un même effort pour faire porter sur elles tout le poids de la vie humaine, soit religieuse, soit morale. Rien donc ne nous serait plus facile que de trouver de

(1) Voir à ce sujet la très belle et très juste *Apologie pour Fénelon* de H. Bremond.

(2) Cf. la substantielle étude de M. Francis Vincent, *Saint François de Sales directeur d'âmes*, Paris, 1923. (Particulièrement le chapitre I sur *l'optimisme salésien*.) Saint François de Sales développe en particulier avec prédilection la thèse thomiste de l'« inclination naturelle d'aimer Dieu » au point d'avoir mérité d'être accusé à son tour de semi-pélagianisme par Bossuet. (Voir *ibid.*, pp. 85 *sq.*; et Thamiry, *La méthode d'influence de saint François de Sales*, Lille, 1922, pp. 42 *sq.*).

Digitized by Google

ces divers côtés de nouvelles analyses reprenant, confirmant et enrichissant celles des philosophes grecs et de saint Thomas. Mais une telle étude offrirait plus d'intérêt historique que d'intérêt philosophique; c'est pourquoi nous ne l'entreprendrons pas ici.

Qu'il reste au moins bien entendu que la croisade panhédoniste où s'enrôlèrent côte à côte jansénistes et libertins présentait en psychologie humaine le double caractère d'une réaction et d'une révolution. Réaction et révolution dont le succès aussi rapide que complet ne laisse pas d'être étrange et surprenant. Mais nous n'avons pas à l'expliquer ici. A tout le moins devons-nous le constater. Après 1650, si l'on met à part Fénelon dont le cas est assez singulier pour éberluer Bossuet, il faut attendre tout un siècle pour arriver en France à un moraliste qui ait l'audace de croire à la générosité humaine et de le dire. C'est Vauvenargues; et il fait vraiment tache au XVIII[e] siècle. Chose curieuse, entre les principaux ennemis et les principaux amis de la religion, il n'y a guère alors que deux dogmes de communs, celui de nôtre égoïsme absolu et celui de notre asservissement aux lois du panhédonisme. Il en fut ainsi parce que le christianisme que les libertins trouvèrent devant eux, et qu'ils entreprirent de détruire, ne fut dans l'ensemble que le christianisme janséniste des Parlements et des docteurs de Sorbonne. L'autre, le vrai christianisme, participant à la défaveur croissante des Jésuites, disparut pour ainsi dire avec eux du *forum* philosophique et littéraire. Aussi fut-ce à la fois contre le christianisme janséniste et contre les libertins de l'Encyclopédie, contre leur commune psychologie de l'homme et de la religion, que J.-J. Rousseau éleva la protestation toute puissante et confuse que fut sa prédication de « la bonté naturelle » de l'homme.

Le succès extraordinaire de cette prédication s'explique par toutes sortes de causes qu'il serait trop long d'analyser. Nous devons toutefois en relever deux, qui nous intéreseent immédiatement. D'une part, J.-J. Rousseau renouvelait, en les outrant et les pervertissant, des dogmes chrétiens (1) sur ce qu'il y a en nous de bonté naturelle (nous aurons à revenir sur ce point). Et

(1) Voir à ce sujet la pénétrante étude de M. *Maritain* sur *J.-J. Rousseau et la Pensée moderne* dans le tome V des *Annales de l'Institut supérieur de Louvain*, 1924.

Digitized by Google

d'autre part il ne renouvelait pas moins, mais toujours en les pervertissant, les doctrines de la psychologie morale commune aux traditions dogmatique et chrétienne. Car il faussait cette psychologie au moment même où le grand public lui témoignait tant de gré d'y revenir. Qui pis est, il la faussait en la ramenant à celle de ses adversaires, en cherchant le témoignage de notre bonté naturelle dans la jouissance équivoque des plaisirs de la vertu. Par là, il faisait descendre nos meilleurs instincts dans les fondrières de la sensibilité. Plaisirs contre plaisirs, c'étaient toujours des plaisirs; et ainsi le désintéressement sombrait à nouveau dans l'hédonisme, qui s'accommode tout aussi bien de la sentimentalité vertueuse que de la simple sensualité. L'on sait d'ailleurs à quel point J.-J. Rousseau s'entendait à concilier sensualité et sentimentalité aussi bien pratiquement que théoriquement, et comment en définitive il ne retrouva la bonté naturelle de l'homme que pour y fonder un nouveau panhédonisme moral. Il n'empêche : tous ceux, et ils étaient nombreux surtout parmi les chrétiens, que révoltaient plus ou moins obscurément la psychologie libertino-janséniste, se sentirent soulagés et allèrent de confiance au nouveau docteur. Ils s'attachèrent d'autant plus à lui qu'ils virent libertins et jansénistes s'entendre à lui reprocher de concert de ruiner leurs dogmes psychologiques communs de l'égoïsme et de la méchanceté foncière de l'homme.

En eût-il été de même si J.-J. Rousseau avait trouvé devant lui pour le réfuter les seuls philosophes et les seuls théologiens qui pouvaient efficacement le réfuter, ceux donc qui auraient commencé par lui reprendre leurs propres doctrines, dont il abusait si étrangement, c'est-à-dire les philosophes dogmatiques qui avaient à revendiquer et à restaurer contre lui la vraie psychologie de la vertu et des instincts désintéressés, et les théologiens qui avaient également à revendiquer et à restaurer contre lui la vraie théologie de la bonté naturelle ? Que de malentendus eussent été ainsi dissipés! et quel autre cours aurait pu prendre l'opinion cessant d'être abandonnée à un sophiste réfuté par d'autres sophistes! Hélas, on ne vit descendre dans la lice ni ces théologiens, ni ces philosophes : saint Thomas et Aristote restèrent absents de ce formidable débat (1). Et le résultat de cette

(1) Rien de plus caractéristique, ni de plus affligeant, que l'attitude qu'y

Digitized by Google

absence fut que le panhédonisme put continuer sans être autrement inquiété à poursuivre son étonnante fortune, au fond si peu compromise par J.-J. Rousseau, et qu'il la poursuivit sans encombres tout le long du XIXe siècle. On l'y vit en effet attacher successivement à son char toutes les écoles littéraires, du romantisme au naturalisme et aux plus récentes doctrines esthétiques, et servir ainsi de trait d'union à tant d'écrivains que bien souvent presque tout le reste divise.

IV

Cependant cette fortune même et ce prestige littéraire du panhédonisme ne sauraient faire préjuger le moins du monde de sa valeur de vérité, du moins aux yeux d'un philosophe ou d'un savant. Car, à tout prendre, ils ne peuvent constituer qu'un argument d'autorité; or, en philosophie et en science, l'argument d'autorité n'est pas un argument. Même bien établie, l'una-

prirent les catholiques. Sans doute les vit-on protester énergiquement contre les conséquences immédiates et monstrueuses qui découlent à première vue du pélagianisme de Rousseau. Mais ce n'était là qu'une protestation, où suffisait le jeu des instincts catholiques. Ce n'était pas une vraie réfutation, où il aurait fallu que jouassent le sens théologique de la vraie bonté de l'homme et le sens philosophique de nos vrais instincts désintéressés. C'est à quoi s'opposait le fait lamentable que le jansénisme continuait, sans que l'on s'en aperçût, à paralyser la pensée chrétienne, tout aussi bien que la vie chrétienne.

La remarque que nous faisons ici ne s'applique pas seulement à la première génération catholique qui combattit Rousseau, mais encore et tout autant à la seconde, donc à la génération des traditionalistes, en dépit de toutes apparences contraires. C'est la théologie et la psychologie jansénistes de la méchanceté de l'homme et de l'impuissance de la raison qui fournissent leurs thèmes fondamentaux à de Bonald et à de Maistre; à de Maistre surtout, qui reste le disciple inconscient de Port-Royal alors même qu'il le combat en ennemi déclaré. Sans doute, les solitaires de Port Royal auraient peu goûté son livre *Du Pape*; mais quels applaudissements n'auraient-ils pas donnés aux couplets sur la guerre et sur le bourreau, aux sarcasmes contre la raison, la science et le progrès, voire à la conception d'une religion administrativement imposée aux peuples par les rois comme une contrainte nécessaire à la nature essentiellement méchante ! On ne dira jamais assez à quel point le catholicisme traditionaliste fut, théologiquement et philosophiquement parlant, un catholicisme étranger aux vraies traditions de la pensée chrétienne, un catholicisme sans substance ni racines.

Digitized by Google

nimité dans l'erreur ne prouvera jamais que l'erreur est une vérité. C'est donc en toute tranquillité d'esprit et d'âme qu'après avoir exposé la psychologie des dogmatiques, nous allons la confronter rapidement avec celle des libertins, en les rapportant toutes deux aux conclusions les mieux établies par la psychologie scientifique. Et cela va nous amener à les ajuster l'une à l'autre; car elles sont vraiment complémentaires l'une de l'autre, ainsi que nous l'avons dit (1).

D'abord, s'il est expérimentalement certain, comme les libertins ne cessent de le faire sonner à nos oreilles, que nous subissons tous l'attraction du plaisir, *trahit sua quemque voluptas*, il est non moins expérimentalement certain que nous subissons tous encore les impulsions d'une nature humaine qui nous pousse vers d'autres objectifs que nos plaisirs, et qui à chaque instant nous fait oublier d'en tenir compte et démentir ou contredire d'autant l'égoïsme prétendu tout-puissant : *cogit sua quemque natura*. Par ailleurs, et tout pareillement, si c'est un fait que nous désirons tous le bonheur, et c'en est un en effet, c'est un fait aussi que nous désirons tous bien d'autres choses que le bonheur, autant que lui, sinon même plus que lui, ne fût-ce que la vérité, la beauté, la justice et la perfection, toutes choses qu'à chaque instant nous recherchons et voulons pour elles-mêmes. On ne saurait affirmer avec Pascal, sans être immédiatement contredit par l'expérience, que « la volonté ne fait jamais la moindre démarche que vers [le bonheur] ». Comment Pascal n'a-t-il pas vu que ses propres expériences démentaient son dogme, ou plutôt le dogme de ses maîtres; soit son expérience de savant magnifiquement entêté de la vérité à tout prix et pour elle-même, soit son expérience de mystique épris de Dieu pour lui-même, soit enfin les autres expériences d'une vie où tout fut immolé d'une volonté indéfectible à l'amour du bien, à l'amour du mieux, à l'amour du parfait? Quelle plus belle réfutation rêver du panhédonisme que le *mystère de Jésus*, qui est le mystère d'une âme se donnant sans retour, avec une merveilleuse spontanéité et un entier oubli de soi, à Jésus? Jamais le panhédonisme ne pourra offrir même l'ombre d'une explication de cette expérience souveraine. En vérité, il y a quelque chose

(1) *Revue des sciences religieuses*, 1925, p. 189.

Digitized by Google

de tragique dans l'âpre et violent effort de Pascal pour contraindre et rapetisser les essors de sa grande âme, pour la faire entrer de vive force, sans y réussir, grâce à Dieu, dans les cadres étroits et étouffants d'une doctrine que son propre déploiement suffit à faire éclater.

Par contre, il y a quelque chose de comique dans l'effort parallèle de maints libertins pour se débarrasser d'instincts anhédonistes qu'ils voient, à leur stupeur, sourdre puis prévaloir en eux sur un hédonisme auquel ils tiennent par choix pratique plus encore que par conviction théorique. N'est-ce pas un scandale insoutenable, quand on prêche que la soif du plaisir et du bonheur épuisent toute notre âme, d'y découvrir une soif plus grande d'un je ne sais quoi de noble et de désintéressé qui fait fi du plaisir et du bonheur?

Ce scandale est celui de Voltaire, ainsi que ce roué nous en fait le naïf et amusant aveu dans l'*Histoire d'un bon bramin*. C'est l'histoire d'un « philosophe » malheureux qui préfère sa misère au bonheur de sa voisine, vieille dévote naturellement chargée de représenter ici l'*Infâme*. « N'êtes-vous pas honteux, dit Voltaire au bramin, d'être malheureux dans le temps qu'à votre porte il y a un vieil automate qui ne pense à rien et qui vit content? — Vous avez raison, me répondit-il, je me suis dit cent fois que je serais heureux si j'étais aussi sot que ma voisine, et cependant je ne voudrais pas d'un tel bonheur... Je m'examinai moi-même, continue Voltaire, et je vis qu'en effet je n'aurais pas voulu être heureux à condition d'être un imbécile. Je proposai la chose à des philosophes [lisez : à des encyclopédistes], et ils furent de mon avis. Il y a pourtant, disais-je, une furieuse contradiction [pour nous autres panhédonistes] dans cette manière de penser. Car enfin, de quoi s'agit-il? d'être heureux. Qu'importe d'avoir de l'esprit ou d'être sot?... Tout le monde fut de mon avis, et cependant je ne trouvai personne qui voulût accepter le marché de devenir imbécile pour devenir content. De là je conclus que si nous faisons cas du bonheur, nous faisons encore plus de cas de la raison. Mais, après y avoir réfléchi, il paraît que de préférer la raison à la félicité, c'est être très insensé [et donc pécher contre la raison au moment même où l'on veut tout lui sacrifier]. Comment donc cette contradiction peut-elle s'expliquer? » Et Voltaire de donner avec humeur sa langue aux chiens.

Digitized by Google

Pour expliquer et lever une contradiction qui n'en est pas une, il n'avait qu'à renoncer au grand postulat du panhédonisme : que nous ne désirons que le bonheur et que nous faisons tout pour le bonheur. Il n'avait qu'à s'incliner devant le fait que personne ne veut sincèrement être heureux *à tout prix*, mais qu'en réalité tous ne veulent l'être que sous condition, *sous condition de réaliser des valeurs que, le sachant ou non, l'on préfère aux valeurs eudémonistiques*. Voltaire ne veut pas du bonheur d'un imbécile ; La Rochefoucauld « l'honnête homme » n'aurait pas voulu de celui d'un butor ; le savant ne voudrait pas de celui d'un ignorant ; l'homme de bien ne voudrait pas de celui des compagnons d'Ulysse ; Alcibiade ne voudrait pas de celui de Thersite, etc., etc. Bref, il n'est valeur rationnelle qui n'entende passer avant les valeurs eudémonistiques : le vrai, le beau et le bien se révèlent les maîtres et seigneurs de l'agréable et de l'utile. En style dogmatique : ce qui est mieux en soi tend à prévaloir en nous sur ce qui est meilleur pour nous. Et l'on ne préfère pas seulement au bonheur le vrai, le beau et le bien, mais encore la gloire, la puissance, la richesse même comme source de puissance et de gloire, la noblesse, le salut de ceux qu'on aime, etc., etc. En style pascalien, nous aimons plus que nos plaisirs toutes les grandeurs, les grandeurs d'esprit et aussi les grandeurs de chair, que nous désirons elles aussi comme des perfections, et que nous sommes prêts à conquérir même au prix du malheur. Enfin, il n'est pas jusqu'à la psychologie de la passion elle-même qui ne mette en défaut la courte dogmatique du panhédonisme. Car si l'homme passionné est par excellence un affamé de bonheur, il se trouve qu'en fait on le voit plus préoccupé d'exercer sa passion que d'en tirer du bonheur ; car il n'y renonce aucunement quand il a renoncé à en attendre le bonheur ; il préfère alors la tristesse incurable qu'elle lui vaut à toute joie. C'est que l'homme passionné, ou plutôt la passion à laquelle il s'identifie, est vraiment « une force qui va », une *vis a tergo* dont l'énergie n'a pas grand chose à voir avec la *vis ab ante* qu'est la perspective des plaisirs et du bonheur.

Mais l'on opposera peut-être que faire passer premiers le souci de la perfection ou l'élan de passion, c'est mettre le bonheur dans la perfection ou dans la passion, et donc finalement, en dépit des apparences, poursuivre premièrement le bonheur. A

Digitized by Google

cette objection subtile l'on peut faire deux réponses. D'abord, rien n'est plus difficile à établir que la vérité expérimentale d'une telle interprétation, que démentent les faits les plus obvies. En outre, et surtout, supposé qu'on réussit à l'établir, qu'en résulterait-il, sinon qu'en l'espèce il s'agirait, non d'un bonheur voulu à tout prix, mais encore d'un bonheur voulu sous conditions? Ainsi donc, jusqu'en ce cas privilégié, la psychologie simpliste du panhédonisme resterait en défaut.

*
* *

Cette psychologie, au surplus, ne peut que rester perpétuellement en défaut, car la réduction qu'elle prétend opérer de tous nos mobiles et de tous nos motifs à des mobiles et à des motifs hédonistiques fait une violence perpétuelle à la nature. En termes de psychologie moderne, l'erreur commune aux libertins, aux jansénistes et à Pascal est de monopoliser la *dynamogénie* de nos états de conscience au profit exclusif du plaisir et du bonheur. S'il est au contraire une vérité expérimentale bien établie, c'est que *n'importe quelle tendance, n'importe quelle idée, n'importe quelle représentation, n'importe quel sentiment, est de soi-même dynamogénique, possède à un degré quelconque une force propre de réalisation et d'action.*

On n'arrive à nier cette vérité capitale qu'en se fermant les yeux à l'aide de deux préventions. La première consiste à s'hypnotiser sur le cas, non pas certes exceptionnel, mais en soi anormal, des professionnels du plaisir et du bonheur, tels que sont volontiers les libertins et les mondains. Et la seconde est de ne considérer ces « sujets » privilégiés que dans l'exercice de leur métier hédonistique. Hors de ce métier, en effet, ils sont des hommes comme tous les autres hommes. Ils font, eux aussi, la journée durant, toutes sortes d'actes qui n'ont rien à voir avec leurs plaisirs, et moins encore avec leurs calculs : actes procédant de spontanéités profondes qui échappent plus qu'ils ne le voudraient au contrôle de leur utilitarisme, si vigilant qu'il soit. Car ils remplissent comme tout le monde le détail de leurs obligations journalières sans y chercher du plaisir. Ils s'attachent à leurs parents, à leur patrie, etc., sans penser nécessairement aux profits possibles de ces affections. Ils recherchent la vérité sans escompter

Digitized by Google

le moins du monde le plaisir de la vérité. Enfin, s'ils aiment leurs amis par calcul ou par plaisir d'amitié, ils les aiment aussi pour eux-mêmes et sans recroquevillement sur soi. N'est pas un parfait égoïste qui veut. N'échappe pas qui veut aux démangeaisons d'être bienveillant sans songer à soi, de rendre des services sans esprit de retour, de vouloir inconsidérément le succès des causes justes, de se dévouer à des buts idéalistes, etc., etc. Tout homme, à côté des actes qu'il accomplit parce qu'il en attend du plaisir, en accomplit d'autres pour la simple raison qu'il ne saurait se retenir de les accomplir, parce qu' « il faut » qu'il les accomplisse : cet « *il faut* » traduisant tour à tour en sa conscience des impératifs de la nature, des impératifs de la société, des impératifs de la raison, tous impératifs indépendants des « attractifs » hédonistiques de sa sensibilité.

Bref, l'on aura beau faire, l'on n'arrivera jamais à démontrer que la nature ne nous fait agir que pour nous. Elle nous fait au contraire agir, à chaque instant, et spontanément, pour d'autres fins que celles qu'il plairait à notre sensibilité de choisir. Le plaisir même par quoi la nature nous sollicite si souvent n'est de sa part qu'une amorce pour nous faire œuvrer à ses fins propres. Elle veut nos actes bien plus fortement que les plaisirs dont elle les colore ou les paie. Et elle veut à l'occasion ces actes sans les payer d'aucun plaisir ; voire en les payant de multiples désagréments ; voire en nous menant jusqu'au sacrifice de tous nos intérêts, jusqu'au sacrifice de notre vie même.

C'est pourquoi elle nous a dotés, en même temps que d'instincts intéressés, d'instincts désintéressés, tout aussi primitifs et tout aussi naturellement actifs et efficaces que ceux-là. Instincts désintéressés qui véritablement nous « jettent dehors » ; non pas au sens pascalien de cette vive expression, comme s'ils nous faisaient chercher hors de nous des objets appelés à satisfaire nos besoins, mais en son sens obvie et objectif, car ils nous font réellement nous oublier pour les objets vers lesquels ils nous jettent Tels les instincts sociaux qui nous dévouent aux utilités d'autrui, qui portent le père et la mère à se sacrifier spontanément à leurs enfants, ou les membres d'un groupe à se sacrifier spontanément au salut de ce groupe. Instincts sociaux fonctionnant chez les hommes exactement comme ils fonctionnent auparavant chez les animaux : la psychologie animale et la psychologie collective

Digitized by Google

donnent les plus éclatants démentis aux dogmes panhédonistes. Tels encore, et surtout, les instincts supérieurs et proprement rationnels, qui nous font rechercher le beau, le bien et le vrai pour eux-mêmes, vouloir en toutes choses la perfection pour cette perfection même, et finalement aimer Dieu pour lui-même. Car nous pouvons aimer Dieu de deux façons, les mêmes dont nous aimons toutes choses : pour lui, et pour nous. La distinction traditionnelle en théologie de l'*amor benevolentiae* et de l'*amor concupiscentiae* est l'expression même de la grande vérité expérimentale qui domine toute la psychologie de nos affections et de nos instincts.

Dès lors, le panhédonisme moderne, qui s'acharne à nier cette vérité, a quelque chose, non pas seulement de moralement déplaisant, mais encore de psychologiquement enfantin. Lui qui se croit si habile commet par principe un impair dont se sont bien gardés, en particulier, les anciens hédonistes, les Aristippe et les Epicure. Ce sont ici les meilleurs critiques que l'on puisse rêver des exagérations du panhédonisme. Car ces vrais habiles n'ont pas dit : « Le plaisir est le seul bien naturel » ; mais au contraire : « Il faut voir dans le plaisir le souverain bien, à l'exclusion d'autres prétendus biens dont nous leurre la nature. Car si la nature nous aime fort, *amantissima nostri natura*, elle se moque encore plus fort de nous. Apprenons à déjouer les artifices de cette rusée. En dépit de nous-mêmes, elle ne réussit que trop à nous faire travailler pour autrui, pour l'espèce, pour elle-même. Elle nous engage ainsi à notre insu dans la poursuite de ses propres biens, qui sont nos vrais maux ; tels la science, la famille, le patriotisme, l'action. Sachons démasquer tous ces faux biens, nous garder comme de la peste des désintéressements que la nature nous insinue et nous impose avec une redoutable habileté. Sachons enfin pratiquer *la sagesse difficile de ne rien faire que pour le bonheur* ».

La psychologie libertino-janséniste apparaît donc convaincue d'une indéniable étroitesse. Elle ne saurait être vraie (et avec les restrictions dont nous avons souligné la nécessité), que des mondains qui s'entraînent, sans toujours y réussir, à tuer en eux toute tendance désintéressée et à pratiquer un utilitarisme aussi absolu que possible. Concédons à Pascal et à La Rochefoucauld qu'ils ont ici presque toujours raison. Mais Vauvenargues a

Digitized by Google

raison aussi. Il a raison jusque chez les mondains mêmes, quand la nature déjoue leur application, ou quand ils ne se laissent pas sophistiquer ou déformer tout à fait par le monde. Il a raison surtout quand il s'agit d'hommes vraiment naturels, de « simples » dont la spontanéité répugne aux calculs d'intérêts, du « peuple » si naturellement sensible au dévouement et à la justice. Il a raison enfin quand il s'agit de natures particulièrement riches et fortes, lesquelles sont comme par définition des natures généreuses. Car l'égoïsme renforcé est tout autant l'indice d'une pauvreté et d'une anémie congénitales que l'effet de l'éducation et de l'entraînement.

***

Il faut donc en définitive tenir compte de la psychologie des dogmatiques. Leurs faits sont aussi expérimentaux que ceux des libertins, et l'homme est moins simple que ceux-ci ne voudraient nous le faire croire. Son analyse nous révèle à tout le moins une duplicité aussi importante que celles dont parle Pascal et qu'il synthétise dans l'opposition de nos misères et de nos grandeurs : la duplicité d'instincts égoïstes et d'instincts généreux. Instincts de sens contraire, qui tantôt collaborent et tantôt entrent en conflit. On les voit collaborer dans tous les cas où un même acte se trouve solliciter et satisfaire à la fois notre égoïsme et notre générosité naturels. C'est ce qui arrive normalement quand nous aimons et pour eux et pour nous nos parents, nos amis, notre patrie, l'art, la science, et Dieu lui-même. Alors, donnant et recevant en même temps, nous avons conscience de contenter simultanément nos deux tendances primordiales. Mais on voit aussi ces tendances entrer en conflit. C'est ce qui arrive chaque fois qu'il s'agit d'un acte ne pouvant satisfaire l'une qu'aux dépens de l'autre, chaque fois donc que se pose un problème pratique de liberté.

Car de tels problèmes ne peuvent plus désormais ne pas se poser. Exclus *a priori* d'une nature simple et réduite au panhédonisme, ils sont inclus *a priori* dans une nature double, où des instincts contraires luttent pour la conquête de la force qui fait les vainqueurs. Or la répartition de cette force apparaît expérimentalement réservée à un organe supérieur chargé d'arbitrer

Digitized by Google

les instincts de sens contraires, à la volonté régulatrice de nos forces psychiques. Quelque idée que l'on soit amené à se faire de l'arbitrage de la volonté, il est d'abord un fait expérimental. C'est le fait d'une fonction qui suffirait à créer son organe, si cet organe n'existait déjà auparavant et ne revendiquait par nature cette fonction même. La volonté se prouve, s'affirme et se différencie des instincts, en s'exerçant sur eux. Et voilà désormais constitué un champ empirique à la liberté morale, antérieurement à toutes théories métaphysiques et indépendamment d'elles.

Ce n'est pas en effet le moindre bienfait de la psychologie dogmatiste que d'avoir d'emblée situé le problème de la liberté sur le terrain expérimental du conflit des instincts et de la maîtrise de la volonté, et d'avoir plus compté sur l'action que sur la spéculation pour le résoudre. Toute analyse complète de l'action mène, par delà les sollicitations du plaisir, jusqu'à l'auto-décision de la volonté ; par delà le débat des mobiles et des motifs, jusqu'à la détermination du moi par sa « pointe » ; par delà le volontarisme de la sensibilité, auquel s'est arrêté Pascal, jusqu'au volontarisme de la volonté, auquel s'est élevé Scot, cet autre grand augustinien.

Car il y a vraiment deux volontarismes, et qui tous deux trouvent des textes à citer chez saint Augustin, dont la synthèse se prêtait à des achèvements si divers. Il y a le volontarisme qui identifie la volonté aux instincts ; c'est celui de Pascal, celui des libertins ; et c'est pareillement celui de Schopenhauer. Naturellement ce volontarisme-là ne laisse aucune place à la liberté. Mais il y a l'autre, celui qui sépare la volonté des instincts, qui l'érige, ou plutôt qui la voit érigée en fonction différenciée de décision et d'arbitrage. Il est le seul qui puisse donner un sens à la liberté. Le premier, pourrait-on dire encore, nous laisse à l'état d'animaux, livrés à nos concupiscences et dénués de personnalité ; le second voit en nous des hommes, des personnes supérieures à leurs concupiscences. Tous deux enfin peuvent s'autoriser de la psychologie ; car ils correspondent tous deux à des faits, aux faits qui font de nous à la fois des animaux et des hommes. Tous deux donc rentrent dans une psychologie complète.

De savoir maintenant comment la volonté peut être libre, soit dans l'ordre de la nature, soit dans l'ordre de la grâce, c'est le grand problème métaphysique à propos duquel s'affrontent tour

Digitized by Google

à tour philosophes et théologiens. Ne voulant pas ici décider leurs querelles, nous nous contenterons de signaler la *quæstio vexata* qui les alimente, et de remarquer qu'en bonne logique Pascal, les jansénistes et les libertins s'en sont interdit jusqu'à l'examen. Car elle ne saurait avoir aucun sens intelligible pour des panhédonistes ; elle doit être réservée aux métaphysiciens et aux théologiens dogmatiques. Au surplus, nous avons indiqué (1) comment, en dépit de toute sa théologie, en dépit même de son indéfectible volonté d'orthodoxie, Pascal n'arrive qu'à nous donner le choix entre les deux esclavages des deux « convoitises ». Par là, il a vraiment ruiné d'avance sa propre doctrine de la liberté. Et cela aussi nous autorise à passer outre.

E. BAUDIN.

(1) P. 177 et 179, note 1.

Digitized by Google

NOTES ET COMMUNICATIONS

Une fausse citation de Charlemagne par Bossuet.

I. — Le 9 novembre 1681, à l'ouverture de l'assemblée générale du clergé, Bossuet prononçait le sermon *Sur l'unité de l'Église.*

Fidèle à son rôle de modérateur, soucieux de prévenir une rupture menaçante, il s'étudia, dit-il, dans une lettre au cardinal d'Estrées, chargé des affaires de la France auprès du Saint-Siège (1er décembre 1681), « à parler de sorte que, sans trahir la doctrine de l'Église gallicane, je pusse ne point offenser la majesté romaine » (1).

Après avoir exalté l'Église romaine, il représenta l'Église gallicane inviolablement unie à Rome tout en maintenant ses « libertés » et ses « maximes », et il finit par une invitation à la paix. Au cours d'une excursion à travers l'histoire de France, il rencontra Charlemagne. Il esquissa magnifiquement — et non sans l'embellir — la figure du grand empereur qui « régna pour le bien de l'Église ». Afin de prouver l'amour de Charlemagne pour l'Église romaine, il rappela les recommandations de son testament. « Ce même amour, ajouta-t-il, lui fit dire ce qui fut répété depuis par tout un concile sous l'un de ses descendants que, « quand cette Église imposerait un joug à peine supportable, il le faudrait souffrir » plutôt que de rompre la communion avec elle » (2).

Voici le texte complet auquel est empruntée cette citation :

> In memoriam beati Petri apostoli honoremus sanctam romanam et apostolicam Sedem, ut quæ nobis sacerdotalis mater est dignitatis esse debeat magistra ecclesiasticæ rationis. Quare

(1) Bossuet, dans *Œuvres*, édit. Lachat, Paris, 1879, t. XXVI, p. 290-294.

(2) Bossuet, *Œuvres oratoires*, édit. J. Lebarq, C. Urbain et E. Levesque, Paris, 1924, t. VI, p. 130.

Digitized by Google

servanda est cum mansuetudine humilitas ut, *licet vix ferendum ab illa sancta Sede imponatur jugum, conferamus et pia devotione toleremus...* (1).

Les derniers mots : « plutôt que de rompre la communion avec elle » ne sont pas dans le texte latin ; c'est une glose de Bossuet, d'ailleurs en parfaite harmonie avec le texte. Il semble que le sermon imprimé les donna d'abord comme faisant partie du texte, car la lettre à d'Estrées note ceci : « En revoyant tout à l'heure l'endroit du sermon que je viens de citer [celui-là même qui a été reproduit], je remarque qu'on a mis en italique [c'est-à-dire comme faisant partie de la citation] quelque chose qui n'y doit pas être ; et je ferai un carton pour le corriger, afin que tout soit exact ».

Quoi qu'il en soit, ce passage de Bossuet fut discuté. Deux jours avant de prononcer le sermon, Bossuet l'avait lu à l'archevêque de Paris, Harlay de Champvallon, et à Le Tellier, archevêque de Reims, qui demeurèrent d'accord qu'il n'y avait rien à y changer. Bossuet le débita « de mot à mot comme il avait été lu ». On souhaita « depuis de le revoir en particulier avec plus de soin afin d'aller en tout avec maturité... On alla jusqu'à la chicane, expose Bossuet à d'Estrées, et il passa tout d'une voix qu'on n'y changerait pas une syllabe. Quelqu'un [c'était Harlay] dit seulement... qu'il ne fallait pas dire comme il y avait : « plutôt que de rompre avec elle » ; mais : « plutôt que de rompre avec l'Église ». Je refusai ce parti, comme introduisant une espèce de division entre l'Église romaine et l'Église en général. Tous furent de mon avis, et même celui qui avait fait la difficulté. La chose fut remuée depuis par

(1) Labbe et Cossart, *Sacrosancta concilia*, Paris, 1671, t. IX, col. 456. Dans Baluze, *Capitularia*, t. I, col. 357, il y a *feramus*, et dans le *Décret* de Gratien, p. I, dist. XIX, c. 3, *tamen feramus*, au lieu de *conferamus* — Bossuet traduit exactement : « Quand cette Eglise imposerait un joug à peine supportable », et ajoute avec raison : « Elle n'imposait point de tel joug, mais ce sage prince [ce concile] voulait tout prévoir pour affermir l'union dans tous les cas ». La traduction qui se lit dans Hefele-Delarc, *Histoire des conciles*, Paris, 1871, t. VI, p. 131 : « Aussi voulons nous user de patience, quoiqu'elle nous impose un joug qui est à peine supportable » est moins heureuse ; elle se retrouve, avec une variante insignifiante : « un joug à peine supportable » dans Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, Paris, 1911, t. IV *b*, p. 702.

Digitized by Google

le même, qui trouvait que le mot de « rompre » disait trop. Vous savez qu'on ne veut pas toujours se dédire. Je proposai, au lieu de « rompre », de mettre : « rompre la communion », ce qui était, comme vous voyez, la même chose : la difficulté cessa à l'instant. »

Misérable était la chicane de Harlay. Il aurait pu faire une objection plus sérieuse, à savoir que la citation de Charlemagne n'était pas authentique.

En imprimant le discours, sur la demande de Louis XIV et d'après une décision de l'assemblée du clergé — c'était la première fois que l'assemblée avait ordonné une impression de ce genre —, Bossuet indiqua les sources, selon son habitude. Le concile était celui de Tribur (895), pour lequel il renvoyait justement à Labbe. Pour Charlemagne, il renvoyait au t. I des *Capitulaires* de Charlemagne publiés par Baluze (1). La référence était irréprochable. Mais Bossuet n'avait pas pris garde que Baluze était revenu sur ce texte au t. II des *Capitulaires* (2), y déclarant que, si le texte était plus connu sous le nom de Charlemagne que sous celui des Pères de Tribur, *sane multa sunt quæ dicere videntur illud ab episcopis constitutum fuisse non autem ab imperatore*, et désignait Yves de Chartres comme l'auteur probable de l'attribution erronée à Charlemagne : *primus, quod sciam, Ivo Carnotensis illud Karolo tribuit, hinc deceptus...*

Le simple rapprochement des sources du texte mentionnées par Baluze en marge du t. I des *Capitulaires* mettait sur la piste des origines de l'erreur : c'étaient le concile de Tribur, Burchard, Yves et Gratien. D'abord, le concile de Tribur, c. 30. Puis, Burchard de Worms qui inséra le canon dans son *Décret*, en précisant qu'il est du concile de Tribur (3). Troisièmement, Yves de Chartres qui puisa largement dans Burchard et y prit le canon de Tribur, mais l'inscrivit par inadvertance sous le nom de Charlemagne à qui appartiennent les deux canons qui, dans Burchard, précédent celui de Tribur (4). Gratien copia l'erreur d'Yves, du moins à s'en fier à nombre de manuscrits ;

(1) Baluze, *Capitularia regum francorum*, Paris, 1677, t. I, col. 357.
(2) Baluze, t. II, col. 1055.
(3) Burchard, *Decret.*, l. I, c. 220, *P. L.*, t. CXL, col. 613.
(4) Yves, *Decret.*, p. V, c. 50, *P. L.*, t. CLXI, col. 343.

Digitized by Google

dès lors, grâce à la diffusion et à l'influence de Gratien, elle fut communément admise (1).

II. — Comment un esprit aussi avisé que Baluze n'a-t-il pas découvert du premier coup l'inexactitude ? C'est qu'il se laissa fourvoyer par un chroniqueur qui ne méritait pas qu'on lui fît confiance : Jean de Vergen, dit Nauclerus, prévôt de Tubingue et chancelier de l'université († 1510).

Sigebert de Gembloux († 1112) avait écrit dans sa *Chronique*, à la date de 802 : *Karolus imperator per omne imperium suum legatos ad faciendum judicium et justitiam cunctis dirigit, et legis capitula 23 instituit* (2). Sigebert visait sans doute le capitulaire de Charlemagne sur l'institution des *missi dominici* (donné à Aix-la-Chapelle, en 802), l'un des plus fameux (3), et le capitulaire sur les additions à la loi des Lombards (donné à Pavie, en 801), divisé en 23 chapitres (4). Bravement, sans la moindre preuve, sans aucune allusion au concile de Tribur, Nauclerus affirma que le texte qu'il lisait dans Gratien sous le nom de Charlemagne était un des 23 chapitres dont parle Sigebert : *unum habetur in Decretis*, dist. XIX ; suivait le texte de Gratien (5).

La trouvaille de Nauclerus parut de bon aloi. Dans leurs annotations sur le *Décret* de Gratien, les correcteurs romains (1580) observèrent : 1° qu'ils amendaient de la sorte, d'après quelques manuscrits et Yves de Chartres, l'indication du c. 3

(1) FRIEDBERG, *Corpus juris canonici*, Leipzig, 1879, t. I, col. 61, signale sa présence dans la *Collectio trium partium*.

(2) SIGEBERT de Gembloux, *Chronica*, an. 802, *P.L.*, t. CLX, col. 153.

(3) BALUZE, *Capitularia*, t. I, col. 35, et *P. L.*, t. XCVII, col. 223-232 (d'après les *Monumenta Germaniæ historica. Leges*, Hanovre, 1835, t. I).

(4) BALUZE, *Capitularia*, t. I, col. 345, et *P. L.*, t. XCVII, col. 211-218 (d'après les *Monumenta*). En réalité il y a 24 chapitres ; mais le numéro 24 manque dans les manuscrits anciens. Si — ce qui est bien improbable — il fallait admettre, comme Nauclerus l'insinue et Baluze après lui (addition à Pierre de Marca), que Sigebert vise un capitulaire unique, il faudrait dire que ce capitulaire est celui de 802 sur les *missi dominici*, mais divisé, dans le codex lu par Sigebert, en 23 chapitres, non en 40 ainsi qu'il l'est couramment.

(5) J. NAUCLERUS, *Chronicon... ab initio mundi usque ad annum Christi 1500*, generatio a Christo nato XXVIII, Cologne, 1664, t. II, p. 51 (la 1re édition avait paru à Tubingue, en 1501).

Digitized by Google

de la dist. XIX : *Ex capitulis Caroli imperatoris* ; 2° que Nauclerus racontait que c'était un des 23 chapitres législatifs envoyés par Charlemagne à toutes ses provinces ; 3° que Burchard citait ce canon d'après le concile de Tribur, c. 30, où il se trouve également. L'affirmation de Nauclerus était par là confirmée d'une manière quasi officielle. En 1622, le parisien Michel Mauclerc (*Mauclerus*), docteur de Sorbonne, la reprit au moins deux fois, se référant une fois à Yves de Chartres et, l'une et l'autre fois, à Nauclerus (1).

Avant Mauclerc, et par un chemin plus long, Baronius était arrivé à la même conclusion que Nauclerus (2). Il avait trouvé, dans Eginhard, un texte sur les additions de *pauca capitula* faites par Charlemagne aux lois des diverses nations de son empire (3), et, dans Sigonius, le préambule (d'après un manuscrit de Modène) des additions aux lois lombardes (4). Ces *capitula legum*, avait-il dit, on en compte 23 — c'était là un emprunt à Sigebert de Gembloux —, et des 23 deux ont passé dans Gratien, et d'abord le c. 3 de la distinction XIX. Il reproduisait ce canon, et ajoutait : *recitatum hoc ipsum capitulum et repetitum apparet in concilio Triburiensi, c. 30, utpote tanto principe christianissimo dignum.* En réalité, le concile de Tribur ne nomme aucunement Charlemagne ; Baronius lui-même, quand il parvint au concile de Tribur, cita le c. 30 sans mentionner Charlemagne (5).

Baluze synthétisa toutes ces affirmations. En 1624, dans le *De concordia sacerdotii et imperii,* Pierre de Marca s'était occupé

(1) M. MAUCLERUS, *De monarchia sæculari christiana*, p. IV, l. VI, c. XIV, l. VII, c. V, Paris, 1622, col. 2270, 2319. Je dis : « au moins deux fois », ne réussissant pas à trouver une citation mentionnée à la col. 2270, où il dit : *illa Caroli M... confessio superius commemorata quæque hic, propter ejus excellentiam, si non decies saltem semel repetita placebit.*

(2) BARONIUS, *Annal. eccles.*, an. 801, n. 12-14, Rome, 1600.

(3) EGINHARD, *Vita Caroli imperatoris*, c. XXIX, *P. L.*, t. XCVII, col. 52.

(4) C. SIGONIUS, *Historiarum de regno Italiæ*, l. IV, Francfort-sur-le-Mein, 1575, p. 99.

(5) BARONIUS, *Annal. eccles.*, an. 895, n. 5, Rome, 1602. — S. BINIUS, *Concilia*, Cologne, 1606, t. III *b*, p. 1044, suivit Baronius. D'autres attribuèrent le canon à Charlemagne sans se réclamer de Sigebert ou de Sigonius, mais en recourant tout droit au *Décret* de Gratien : tel ANDRÉ DUVAL (*Duvallius*), *De supra romani pontificis in Ecclesiam potestate*, p. III, q. II, Paris, 1614, p. 373.

Digitized by Google

du canon de Tribur, allégué d'après une édition (ou un manuscrit) de Gratien qui l'attribuait au concile, non à Charlemagne : *quod autem ex Gratiano profertur concilii Triburiensis decretum...* Dans sa réédition de cet ouvrage, Baluze nota que ce chapitre du concile de Tribur est rapporté par Yves de Chartres et par Gratien *ex capitulis Caroli Magni imperatoris*. Baluze continuait : *Nauclerus autem adnotat hoc esse unum ex 23 legum capitulis quæ idem imperator, ut Sigebertus scribit, anno primo imperii sui instituit cum per omne imperium suum legatos ad faciendum judicium et justitiam cunctis direxit*. Pas de discussion; Baluze accepte tel quel le dire de Nauclerus. Et, parce que ce décret se trouve également dans le c. 30 du concile de Tribur et apparait comme tel dans Burchard, Baluze propose la même explication que Baronius : *par est existimare Patres synodi Triburiensis illud mutuatos esse ex legibus Karoli atque ita suam fecisse legem quam approbaverunt* (1).

C'est en suite de ce *par est* insuffisamment motivé que Baluze, huit ans plus tard, publia le chapitre parmi les *Capitulaires* de Charlemagne et que Bossuet, après lui, en fit honneur à l'amour de Charlemagne pour l'Église romaine.

III. — Les erreurs ont la vie longue. La rectification de Baluze, consignée dans une note, en petits caractères, du t. II des *Capitularia regum francorum*, courait risque de rester inaperçue. Puis, par une véritable mésaventure, Pagi, le savant critique de Baronius, qui la connut, la releva en même temps que l'annotation sur Pierre de Marca (2) ; mais, mentionnant celle-ci en deuxième lieu, il exposait à croire que le *par est* était le dernier mot de Baluze sur la question, alors que la note du t. II des *Capitularia* lui est postérieure. En fait, on a continué d'attribuer le texte à Charlemagne, tantôt sur la foi de la 2e édition du *De concordantia*, tantôt sur celle du t. I des *Capitulaires* (3).

(1) P. de Marca, *De concordantia sacerdotii et imperii*, 2e édit. revue et complétée par Baluze, l. II, c. xvi, Paris, 1669, t. I, p. 117.

(2) A. Pagi, *Critica in universos Annales ecclesiasticos Baronii*, an. 801, n. 6, Anvers, 1689, (reproduit dans l'édition de Baronius de Bar-le-Duc, 1868).

(3) C'est ce que font, en se réclamant de la réédition du *De concordia*, Z. B. Van Espen, *Commentarius in canones juris veteris ac novi*, dans *Scripta omnia*, Louvain, 1753, t. III, p. 517-518, et, en dépendance des *Capitulaires*,

Digitized by Google

Ce n'est pas tout. L'éclat du nom de Bossuet et l'extrême importance, religieuse et littéraire, du sermon *Sur l'unité de l'Église* ont contribué à la diffusion de cette attribution fausse : le mot ne pouvait être que de Charlemagne puisque Bossuet le donnait pour tel. Bien plus, on introduisit dans le texte que, avec Bossuet, on prêtait à Charlemagne la glose même de Bossuet : « plutôt que de rompre avec elle ». Mieux encore, l'auteur anonyme — c'était un professeur de l'université de Turin — qui publia, en 1747, le *De suprema romani pontificis auctoritate*, accompagna des extraits du sermon *Sur l'unité de l'Église* d'une traduction latine où il fit parler Charlemagne dans un latin de son cru, qu'il substitua, sans broncher, au texte authentique : *Etiamsi Ecclesia romana vix tolerabile jugum imponere videretur, ipsum nihilominus portandum potius esse quam ab ejus communione recedendum* (1). Joseph de Maistre, lui, se contenta de modifier de la sorte « cette parole de Charlemagne », que Bossuet cite, disait-il, « sans la désapprouver » : « Quand même l'Église romaine imposerait un joug à peine supportable, il le faudrait souffrir plutôt que de rompre la communion avec elle » (2). S'inspirant de Bossuet, qu'il ne nommait pas, Léon Gautier renforça, pour affirmer le dévouement au pape, le sens du texte attribué à Charlemagne. Il dit de Charlemagne : « Les sévères et sages prescriptions de l'Église blessaient parfois cette âme altière, qui se serait volontiers regimbée ; mais il se domptait et tombait à genoux. « Alors même que le joug du pape [au lieu de : *sancta Sede*] serait intolérable [au lieu de : *vix ferendum*], s'écriait-il [mot d'intensité dans la conviction que le texte ne suggère pas], il faudrait rester en communion avec lui [formule qui dépend de la glose de Bossuet, au lieu de : *pia devotione toleremus*] » (3).

probablement N. ALEXANDRE, *Hist. eccles.*, sæc. IX et X, c. IV, a. 30, édit. Mansi-Roncaglia, Venise, 1778, t. V, p. 221, et sûrement L. MARION, *Histoire de l'Église*, 4e édit., Paris, 1909, t. II, p. 176. — Le texte a disparu très justement de l'édition des *Capitulaires* de Charlemagne des *Monumenta Germaniæ historica. Leges*, t. I, reproduite dans *P. L.*, t. XCVII.

(1) *De suprema romani pontificis auctoritate hodierna Ecclesiæ gallicanæ doctrina*, Avignon, 1747, t. I, p. 220.

(2) J. DE MAISTRE, *Du pape*, 9e édit., Lyon, 1853, p. 100.

(3) L. GAUTIER, *Charlemagne*, dans *Études et tableaux historiques*, Lille [sans date], p. 152. — Est-il besoin de dire que, en dehors de l'autorité de Bossuet ou de Baluze, pour attribuer le texte à Charlemagne on a pu s'ap-

Digitized by Google

Tout en distinguant le texte du concile de Tribur de la glose de Bossuet, les éditions des œuvres oratoires de Bossuet continuent d'attribuer le texte à Charlemagne. La dernière, si méritante et de beaucoup la meilleure, celle de l'abbé Lebarq, même dans la réédition encore en progrès de MM. Urbain et Levesque, ne rectifie pas l'erreur que Bossuet tenait du t. I des *Capitulaires* de Baluze (1). Il est souhaitable qu'elle disparaisse de la prochaine édition, qui ne saurait beaucoup tarder. Et pourquoi ne pas généraliser? Désormais, dans toutes les éditions des anciens auteurs, on devra reviser avec soin toutes les citations, comme le P. Gaudé l'a fait pour saint Alphonse de Liguori et comme les Visitandines d'Annecy le font pour saint François de Sales.

FÉLIX VERNET.

puyer sur Yves de Chartres et sur Gratien, ou, tout simplement, regarder la chose comme acquise et se passant de preuves?

(2) BOSSUET, *Œuvres oratoires*, édit. J. LEBARQ, Paris, 1896, t. VI, p. 117; nouv. édit. URBAIN et LEVESQUE, Paris, 1924, t. VI, p. 130.

Digitized by Google

CHRONIQUE D'HISTOIRE MODERNE

(*Suite*) (1).

---

11. — Le P. Hamon réédite sa *Vie de la bienheureuse* (maintenant *sainte*) *Marguerite-Marie* (1re édit., Paris, 1907) (2). Elle forme le t. I d'une *Histoire de la dévotion au Sacré-Cœur*, dont le t. II, *L'aube de la dévotion*, retracera la période antérieure à la sainte, et dont les t. III-V, raconteront l'un, *Paray-le-Monial*, les événements du XVIIIe siècle, le suivant, *Luttes indécises*, les difficultés qui se dressèrent au XVIIe siècle et au XIXe et le dernier, *Royal triomphe*, les merveilleux progrès depuis la fin du XIXe siècle. Si l'auteur, en commençant, ne garde pas l'ordre chronologique, c'est pour affirmer l'influence capitale de Marguerite-Marie. Les « essais très curieux » qui s'étaient produits du XIe siècle au XVIe furent « sans résultat appréciable » sur les destinées de cette dévotion ; « la vie et les révélations de la glorieuse servante de Notre-Seigneur commandent toutes les avenues du sujet et, seules, peuvent l'expliquer ».

Le livre du P. Hamon n'annule pas l'histoire de la sainte due au P. C. Daniel (4e édit. augmentée, 1874) ni surtout celle de M. l'abbé Bougaud (1874). Il l'emporte sur l'une et l'autre par l'exactitude et la richesse de l'information. Tout n'est pas encore connu. La chronologie, en particulier, est loin d'être définitivement débrouillée; Marguerite-Marie ne s'en inquiète guère dans son autobiographie; elle la maltraite jusque dans les actes de sa prise d'habit et de sa profession où elle se donne 23 et environ 24 ans au lieu de 24 et 25. L'étude minutieuse des textes imprimés et des manuscrits a fourni au P. Hamon des précisions nouvelles. Il a utilisé, cela va sans dire, les trois volumes de *Vie et œuvres* savamment publiés par Mgr Gauthey (1915). Mais, jugeant que là où nous avons diverses copies des autographes perdus, le manuscrit que suit Mgr Gauthey n'est pas le meil-

(1) Voir *Revue des sciences religieuses*, numéro d'avril 1925.

(2) A. Hamon, S. J., *Histoire de la dévotion au Sacré-Cœur*, t. I, *Vie de sainte Marguerite-Marie*, 5e édit. revue et corrigée, Paris, Beauchesne, 1923. In-8 de XII-504 p., 20 francs.

Digitized by Google

leur, il a plus d'une fois adopté des variantes qui semblent avoir plus de chances de nous restituer le texte original.

Cette 5e édition reproduit à peu près telle quelle l'édition de 1907, sauf au chap. XIII qui développe la question du message du Sacré-Cœur à Louis XIV. Le P. Hamon y reprend les conclusions d'un travail intitulé précisément : *Le message du Sacré-Cœur à Louis XIV et à la France* (1918). M. l'abbé Vacandard en avait rendu compte dans cette revue (1). Les objections qu'il avait formulées contre la thèse du P. Hamon ne paraissent pas toutes écartées.

Le P. Hamon énonce clairement quelques-uns des problèmes que soulèvent les grâces extraordinaires accordées aux saints : nature des visions (extérieures ou corporelles, « imaginaires » ou mieux imaginatives, c'est-à-dire réelles mais avec les sens imaginatifs, intellectuelles) ; manière dont la révélation surnaturelle, pour se manifester à d'autres qu'au voyant, doit devenir parole humaine; déformation partielle qui peut en résulter, Dieu n'étant pas tenu de faire et ne faisant pas d'ordinaire un miracle pour que rien d'humain ne s'y mêle ; possibilité que la personne honorée d'une révélation surnaturelle croie, « revenue à elle-même, que certaines idées généralement admises à son époque, certaines doctrines qu'elle préfère lui ont été confirmées par Notre-Seigneur ou par les anges », et ainsi « donne à la fois du naturel et du surnaturel, et pourtant elle estime ne donner que du divin ». Voilà pourquoi les révélations les plus autorisées ont besoin d'être étudiées et critiquées, avec une prudence délicate et une humble réserve mais de très près. « Dieu fera son œuvre, qu'on se rassure. Le devoir de notre intelligence est de chercher la trace de son passage céleste, et nous avons le droit d'être sévères avant de reconnaître et de baiser la marque de ses pas. »

Cette étude, très difficile, il est vrai, s'imposait dans la *Vie* de sainte Marguerite-Marie, principalement dans le chapitre sur le message à Louis XIV. L'essentiel des grandes révélations est accrédité, pour un catholique, par toute la suite de l'histoire, par les progrès et les résultats de la dévotion au Sacré-Cœur, par l'ensemble des actes de l'Église. Sur tel ou tel point particulier la lumière est moins vive ou peut manquer. Qu'en est-il du message ?

Dieu aurait demandé à Louis XIV, son « fidèle ami », « fils aîné de mon Sacré-Cœur », d'aider la nouvelle dévotion à se répandre, de mettre le Sacré-Cœur sur ses étendards, d'ériger un temple où le roi et sa cour se consacreraient au Sacré-Cœur, d'agir auprès du Saint-Siège pour l'approbation de la messe en l'honneur du Sacré-Cœur. Cela

(1) Janvier 1922, p. 73-77.

Digitized by Google

vaudrait à Louis XIV la protection et défense de « sa sacrée personne contre tous ses ennemis visibles et invisibles », l'heureux succès de ses armes et de ses desseins, le triomphe sur tous les adversaires de l'Église. En outre, Dieu aurait choisi le P. de la Chaise, confesseur de Louis XIV, « grand serviteur de la divine majesté », pour porter au roi le message divin et en obtenir l'exécution.

L'authenticité des lettres qui se rapportent au message (1689) et la bonne foi de Marguerite-Marie sont incontestables. Il est également établi que le message ne parvint pas à Louis XIV. Faut-il en conclure qu'il a été inutile? Non, dit le P. Hamon, « il n'a pas été inutile si, adressé directement et personnellement à Louis XIV, il atteint en lui et par lui la France, fille aînée de l'Église, qu'il représente, s'il est à la fois personnel et national ». Or « il ressort de tout le contexte, des titres donnés, comme de la magnificence des promesses en général, que Notre-Seigneur parle pour le roi de France et non pas seulement pour celui qui, en 1689, est roi de France », et, à travers le roi, pour le royaume même, pour la France.

Des écrivains, « et quelques-uns ne sont nullement mal intentionnés », ont eu des doutes sur l'origine céleste du message ou l'ont niée. D'abord parce que Louis XIV n'a rien su du message et qu'ainsi Dieu aurait parlé en vain. Surtout parce que les éloges du roi et de son confesseur attribués à Dieu leur ont paru une impossibilité morale. La conduite privée de Louis XIV, son orgueil, son attitude hostile, et qui entendait bien ne pas désarmer, envers le Saint-Siège, ne se concilient pas avec les titres de « fils aîné », de « fidèle ami » du Sacré-Cœur. Pour le P. de la Chaise, bien que tous les griefs articulés contre lui ne portent pas, la qualification de « grand serviteur de Dieu » est imméritée. Reste donc que, dans cette affaire, Marguerite-Marie ait été le jouet d'une illusion.

N'y aurait-il pas, pour un catholique, une position intermédiaire entre ces jugements extrêmes? Elle consisterait à tenir pour exact le fond du message, mais en admettant que Marguerite-Marie y a mêlé de l'humain, influencée qu'elle était par l'état d'esprit de ses contemporains et par le sien propre. Le fond c'est que Dieu voulait le règne social du Sacré-Cœur, et cela par la France à laquelle le Sacré-Cœur se manifestait, et donc directement par Louis XIV, roi de France et seul capable de l'entraîner. L'accessoire humain c'étaient les louanges excessives adressées à Louis XIV et au P. de la Chaise. En Louis XIV Marguerite-Marie n'apercevait pas les fautes et les erreurs religieuses que l'histoire enregistre, mais le monarque très-chrétien qu'elle supposait et que tout le monde acclamait, et sans doute elle voyait le P. de la Chaise à l'image des Jésuites qu'elle connaissait, un peu à l'image du P. de la Colombière. De là, dans la transmission de la parole divine

Digitized by Google

qui en respectait l'essentiel, certaines déformations de détail. Le P. Hamon estime que, en ce qui concerne le P. de la Chaise, Marguerite-Marie pourrait bien exprimer « une idée personnelle plus qu'un choix divin » et que « la vivacité de son désir lui fait employer des mots qui dépassent sa pensée ». Pourquoi n'en serait-il pas de même en ce qui regarde Louis XIV, les titres qui lui sont donnés, les promesses qui lui sont faites ?

Cette explication écarte les inconvénients qu'il y aurait à recevoir ou à rejeter tout le bloc du message. A tout recevoir, on doit prêter à Dieu un langage qui s'harmonise mal avec ce que l'histoire nous apprend du P. de la Chaise et de Louis XIV. A tout rejeter, on court risque de compromettre les révélations de 1673 à 1675 : historiquement et critiquement, en effet, le message de 1689 « est revêtu des mêmes caractères d'authenticité que les autres récits ». En outre, selon la remarque du P. Hamon, le message de 1689 est, « historiquement parlant », la première, la grande, sinon l'unique raison d'être du large et universel mouvement qui pousse les sociétés modernes à reconnaître le règne du Sacré-Cœur. La consécration du genre humain au Sacré-Cœur par Léon XIII et les autres actes de l'Église dans cet ordre d'idées constituent, en quelque sorte, une approbation officielle du message en ce qu'il a d'essentiel, de même que les autres actes de l'Église sur le culte du Sacré-Cœur confirment la substance des révélations de 1673 à 1675. Dans l'un et l'autre cas l'Église n'a pas émis une définition doctrinale sur les révélations de Marguerite-Marie ; elle en a dit assez pour orienter les catholiques.

12. — Du cardinal de Polignac on savait qu'il composa l'*Anti-Lucrèce* et, plus ou moins vaguement, qu'il fut diplomate. On pourra désormais bien le connaître grâce au volume de M. Paul (1), remarquable par la typographie et les illustrations, solide par sa documentation en imprimés — M. Paul semble pourtant n'avoir pas utilisé C. A. Fusil, *L'Anti-Lucrèce du cardinal de Polignac. Contribution à l'étude de la pensée philosophique et scientifique dans le premier tiers du* XVII^e *siècle* (1918) — et en manuscrits : pour la France les archives du ministère des affaires étrangères, les archives de la Bibliothèque nationale, les archives départementales du Gers et du Nord, et, pour l'Italie, la Vaticane et la bibliothèque Victor-Emmanuel. Tout en dégageant les divers aspects de la physionomie de Polignac, c'est le diplomate surtout que M. Paul met en lumière.

Né le 11 octobre 1661, Melchior de Polignac fut nommé ambassa-

(1) Pierre Paul, *Le cardinal Melchior de Polignac (1661-1741)*, Paris, Plon-Nourrit, 1922. In-8 de xv-409 p., 10 illustrations. 20 fr.

Digitized by Google

deur en Pologne quand il n'avait que 32 ans. Il s'acquitta intelligemment, mais sans réussir, d'une mission hérissée d'obstacles. Pour triompher de la formidable puissance des Habsbourg, Louis XIV avait résolu de constituer une coalition de la Suède, de la Pologne et de la Turquie, et de la faire jouer contre la maison d'Autriche. C'était le moyen d'avoir en Orient un nouveau front d'attaque et, par là, de nous rendre libres en face de l'Espagne. Polignac fit preuve d'une souplesse et d'une habileté consommées. Mais il n'obtint pas les secours en argent indispensables. Passant outre aux instructions reçues, il promit de grosses sommes. Il fut désavoué par Louis XIV et exilé à son abbaye de Bonport (diocèse d'Évreux), où il séjourna de 1698 à 1701.

« Revenu sur l'eau », comme s'exprime Saint-Simon, admis à reparaître à la cour, successeur inglorieux de Bossuet à l'Académie française (1704), auditeur de rote à Rome (1707), Polignac fut désigné en second, à côté du maréchal d'Huxelles, comme plénipotentiaire en Hollande, pour mener les pourparlers qui aboutirent au traité d'Utrecht (1713). Jamais Louis XIV ne fut plus grand que dans ces circonstances, avec d'autant plus de mérite qu'au succès il n'hésita point à sacrifier souvent son amour-propre. « Mais pour lui, en ce moment critique — et ce sera là son éternel honneur —, l'intérêt seul de la France comptait. » Le mérite de Polignac fut de se conformer aux plans et aux méthodes de Versailles, même lorsqu'il ne les approuvait pas.

Cardinal en 1713, Polignac est mêlé à la conspiration de Cellamare (1718). Il paye ses imprudences par un exil à son abbaye d'Anchin (près Douai). Il y reste jusqu'en 1721. Après l'élection du pape Benoît XIII (1724), à laquelle il a efficacement concouru, il demeure officiellement chargé des affaires du roi auprès du Saint-Siège. La question janséniste absorbe le plus clair de son activité. Personnellement détaché, semble-t-il, des controverses excitées par la bulle *Unigenitus*, Polignac adopte entièrement les vues de Louis XV « pris entre sa haine du jansénisme et le vieil esprit gallican qu'il n'a pu dépouiller ». Les documents dont se sert M. Paul pour cette période sont les plus importants de son livre. On remarque en première ligne ce qui concerne le rôle de Noailles, archevêque de Paris, et l'opposition au culte de Grégoire VII en France.

« Très intelligent, mais d'une intelligence plus brillante que pénétrante », Polignac eut des qualités du diplomate, il ne fut pas un diplomate complet. « Il se perd facilement dans les détails, aperçoit les mille petits côtés d'une affaire, s'y attarde avec complaisance et arrive de la sorte à ne plus embrasser l'ensemble. »

Digitized by Google

Le cardinal est inférieur au diplomate. Il a été un abbé de cour, mondain, ambitieux, flatteur à l'excès. Il protestait à Louis XIV que « la pluie de Marly ne mouille pas »; si nous devions croire cette mauvaise langue de Saint-Simon, « il voulait plaire au valet, à la servante, comme au maître et à la maîtresse ». De méchants bruits ont couru sur ses mœurs, notamment sur sa conduite à la petite cour de Sceaux régentée par la frivole duchesse du Maine. Admettons qu'ils n'étaient pas fondés; Polignac fut au moins d'une « galanterie équivoque ». Il pratiqua, comme tant d'autres hélas! la chasse aux bénéfices. Abbé commendataire d'Anchin, Bonport, Mouzon, Bégard et Corbie, cardinal en 1713, il est enfin ordonné prêtre en 1722, devient grand-maître de l'ordre du Saint-Esprit à Montpellier (1723) et archevêque d'Auch (1726). Il ne s'inquiète pas de la résidence : « il y a plus de seize ans qu'il est archevêque d'Auch, écrira le cardinal de Fleury, et je doute qu'il songe à aller voir par lui-même si sa femme est belle ou laide, car pour riche, il le sait par ce qu'il en a tiré. » Avec cela fastueux, dépensier, toujours à court d'argent. « Ambassadeur de çà de là, sans patrimoine, presque sans bénéfice », voilà comment le traitait la renommée, soupire-t-il. Les dettes dans lesquelles il est embarrassé lui sont un cauchemar perpétuel. Disons à sa décharge qu'il les contracta pour la plupart afin de tenir noblement son rang d'ambassadeur du roi de France. Il eut du talent, il posséda l'art de la parole, il charma, bref il fut un homme du monde à peu près accompli; il fut trop peu un homme d'Église.

13. — *Histoire partiale histoire vraie* de M. Guiraud continue d'avoir un succès légitime. Le t. IV vient d'atteindre sa 12e édition (1).

On sait qu'il traite des Jésuites, des accusations portées contre eux, de leurs constitutions et de leur politique, de leur doctrine sur le régicide, de leur morale, des Jésuites confesseurs de rois, de la suppression de la Compagnie, au XVIIIe siècle, en Portugal, en France, en Espagne, en Italie et dans l'Église universelle.

Cette édition offre deux nouveautés : une retouche du texte relatif au bref *Dominus ac Redemptor* de Clément XIV et un appendice à propos de ce bref. L'une et l'autre sont venues en suite de l'opuscule, publié sous le nom d'I. de Récalde, *Le bref Dominus ac Redemptor portant suppression de la Compagnie de Jésus* (1920). L'appendice promet une étude de M. Guiraud sur l'acte de Clément XIV, faite d'après des documents des archives du ministère des affaires étrangères de France,

(1) Jean Guiraud, *Histoire partiale, histoire vraie*, t. IV, *L'ancien régime (XVIIe-XVIIIe siècles)*, *2e partie*, 12e édit. revue et augmentée. Paris, Beauchesne, 1923. In-8 couronne de 407 p. 8 fr.

Digitized by Google

et des archives du Vatican, en particulier d'après la correspondance diplomatique échangée, sous Clément XIII et Clément XIV, entre Choiseul d'une part et, d'autre part, les représentants de la France à Rome, et même au conclave de 1769 : d'Aubeterre et le cardinal de Bernis, elle sera très instructive, à en juger par le résumé que nous avons dès à présent. On y verra comment les cours de France, d'Espagne et de Naples, pesèrent, par tous les moyens, sur Clément XIV pour lui arracher la suppression des Jésuites. Le fait capital fut que le cardinal Ganganelli n'eut les suffrages qui le portèrent au pontificat suprême que lorsqu'il eut signé et remis au cardinal Orsini, chef des cardinaux de la faction bourbonienne, l'engagement de supprimer dans le plus bref délai la Compagnie de Jésus.

14. — Préparé par ses études sur *Henri IV et l'édit de Nantes* et sur le *Droit matrimonial des protestants français*, M. Faurey esquisse l'histoire des rapports entre la monarchie française et le protestantisme français de François Ier à la Révolution (1).

Les faits sont exposés d'une manière généralement exacte, un peu sèche parfois, à l'instar d'un memento chronologique, et rapide à l'excès — la Saint-Barthélemy et les dragonnades sont mentionnées d'un mot. — Quelques détails pourraient être améliorés. Il n'est plus admis que la querelle des indulgences soit l'origine principale du protestantisme. On doit écrire « Monluc », non « Montluc ». M. Faurey se garde justement de condamner en bloc toute la conduite politique des rois de France. Ne cèderait-il pas à la tendance contraire ? Sauf la révocation de l'édit de Nantes, qu'il appelle « une faute » et « une faute grave » et dont il dit que les termes furent dépassés d'une façon « absolument monstrueuse » quand on alla « jusqu'à imposer par la force l'accomplissement d'actes purement religieux », il approuve à peu près tout. Il n'hésite point à parler de la « foi ardente » de François Ier, du roi Henri II, « très catholique » et « entouré de catholiques militants », parmi lesquels « Diane de Poitiers » hélas ! Que l' « intérêt national » ait commandé de s'allier avec les États protestants dans certains cas, on peut l'accorder ; mais il ne paraît pas que la monarchie française ait tenu suffisamment compte de la contradiction dangereuse qu'il y avait à appliquer, comme elle le fit, le principe de l'intolérance aux protestants français pendant qu'elle s'unissait aux protestants du dehors.

La partie la meilleure de ce volume est celle qui concerne l'édit de

(2) Joseph Faurey, *La monarchie française et le protestantisme français*. Paris, E. de Boccard, 1923. In-16 de IX-170 p. 6 fr. 75.

Digitized by Google

Nantes. L'auteur rappelle, en finissant, le principe catholique qui, selon la formule du P. de la Brière, « met la force des lois humaines au service de la religion dans la mesure permise par les possibilités concrètes et par la considération du plus grand bien ».

15. Le volume que M. Gasc-Desfossés intitulé : *L'agonie de l'ancien régime* (1) renferme, dans les trois premiers quarts environ, une étude sur les institutions de l'ancien régime; dans le dernier quart il conduit le règne de Louis XVI jusqu'au 5 mai 1789.

M. Gasc-Desfossés a beaucoup lu. La bibliographie qu'il donne montre le sérieux avec lequel il a entrepris son travail. Les ouvrages qu'il a le plus utilisés semblent être *Les origines de la France contemporaine* de Taine, le *Manuel des institutions françaises* de Luchaire, *Histoire partiale histoire vraie* de M. Jean Guiraud (ces deux derniers omis dans la bibliographie générale). Au lieu de tracer l'état de la France à la veille de la Révolution, l'auteur remonte au passé lointain et embrasse tous les âges de l'ancienne France. Le tout est forcément rapide, un peu superficiel et, d'autre part, ce qui regarde le XVIII^e^ siècle se trouve un peu sacrifié. M. Marion, *Dictionnaire des institutions de la France aux* XVII^e^ *et* XVIII^e^ *siècles* (1923), qui sans doute n'avait point paru au moment de l'impression de *L'agonie de l'ancien régime*, fournira, pour une seconde édition, des renseignements plus précis et complets que le vieux Chéruel.

On pourra discuter quelques idées de ce livre. L'ensemble est d'un esprit sage et éclairé. L'importance de la double question des abus de la centralisation au XVII^e^ et au XVIII^e^ siècles et, en 1785-1786, de l'affaire du collier de la reine est soulignée à bon droit. Huit gravures ornent l'ouvrage; quelques indications sur celle de la p. 368 seraient utiles.

16. Le t. II et dernier de *La Constitution civile du clergé et la crise religieuse en Alsace* de M. Reuss (2) va de 1793 à 1795, au lendemain du 9 thermidor.

Il est fortement documenté. Le récit continue d'être un peu lourd et traînant, le style abrupt; de temps à autre on tombe sur des phrases comme la suivante : « Il n'était pas tout aussi facile de terrasser le

(1) Edouard Gasc-Desfossés, *La Révolution française*, t. I, *L'agonie de l'ancien régime*, Paris, Beauchesne, 1923. In-8 de 452 p., 8 illustrations. 12 francs.

(2) Rodolphe Reuss, *La constitution civile du clergé et la crise religieuse en Alsace (1790-1795) d'après des documents en partie inédits*, t. II (*Publications de la Faculté des lettres de l'Université de Strasbourg*, fasc. VIII), Strasbourg-Paris, Istra, 1922. In-8 de 378 p. 15 francs.

Digitized by Google

« fanatisme » des communes rurales que le « fanatisme » de la bourgeoisie des villes, dont très peu de représentants eurent le courage civique de protester contre les insultes calomnieuses dont ils étaient accablés dans l'adresse que je viens de citer. » M. Reuss accumule avec raison les « menus faits dont l'ensemble seul permet de reconstituer le tableau fidèle de l'époque ». Cet ensemble on voudrait qu'il le dégageât davantage.

M. Reuss s'applique à rester impartial sans y réussir toujours autant qu'il le voudrait, faute d'avoir compris le point de vue des catholiques. Il leur reproche de ne pas s'être soumis aux lois. Quelles lois? Les lois d'alors c'était la loi de « cette malencontreuse constitution civile du clergé », dont le vote fut « l'une des plus grandes erreurs de l'Assemblée nationale », et c'étaient les lois antireligieuses qui avaient suivi. C'étaient les lois portées par la Constituante, par l'Assemblée législatives et par la Convention. C'était, entre autres, la loi des suspects et tout l'appareil des mesures édictées par le tribunal révolutionnaire. M. Reuss flétrit ces dernières indignités ; c'est donc que toutes les lois ne méritaient pas l'obéissance. Les catholiques entendirent rester catholiques. M. Reuss cite un piquant dialogue de Thaddée Dereser, un des vicaires de l'évêque constitutionnel, avec le chanoine Rempler insermenté. « Pourquoi les catholiques regardent-ils votre messe comme bonne et la mienne comme un sacrilège, alors que je n'ai rien juré de plus que vous ? — Parce que je crois encore au pape. » C'est bien cela. On est catholique seulement dans la communion du pape. Les vrais catholiques n'acceptent pas les lois contraires à la religion et condamnées par le pape. C'était leur devoir de catholiques et c'était leur droit. Tels ou tels ont défendu ce droit par le recours à l'étranger ou par des violences condamnables. Peut-être pourrait-on dire, comme M. Reuss le fait plus d'une fois à propos des pires excès de la Révolution, que la conduite de leurs adversaires explique, sans la justifier, leur propre conduite. Mais, non; disons simplement que ceux-là ont gravement failli, et empressons-nous d'ajouter qu'ils furent le tout petit nombre. Or on ne voit guère qu'eux dans ce livre.

M. Reuss mentionne à peine ceux qui subirent l'injustice, n'étant pas injustes, et bravèrent pour leur religion, pour leur conscience, la persécution sous toutes ses formes, jusques et y comprise la guillotine. Il a quelques lignes sur un jeune prêtre, émigré et rentré en France, qui mourut courageusement sous l'odieux couperet; sur un jeune vicaire de la cathédrale de Strasbourg, qui avait exercé en secret son ministère et qui expira de même « avec le courage serein d'un martyr », ainsi que deux pauvres femmes, deux blanchisseuses, qui l'avaient caché dans leur maison et qu'on guillotina comme complices. Il cite une circulaire du comité du Salut public, signée par Robespierre,

Digitized by Google

Saint-Just et Couthon, conseillant ce jour-là — les bons apôtres! — la modération et proclamant qu' « on ne commande pas aux consciences » et que « l'oppression fait des martyrs », et il signale « la singulière et profonde erreur des signataires au sujet de la vitalité de l'Église catholique et des autres Églises chrétiennes ». Enfin il déclare que « la palme du martyre, noblement gagnée par les uns », ne doit pas nous cacher « les violences et les petitesses des autres », ni la science « impartiale canoniser en bloc les pures victimes de la foi et les champions égoïstes de l'ancien régime, les agents secrets ou les espions des ennemis de la patrie ». Fort bien. Mais c'est à peu près tout ce qu'il a sur ces « pures victimes », qui ne furent pas seulement celles qu'on massacra mais toutes celles qui souffrirent dans leurs biens, dans leur sécurité, dans leur vie religieuse. C'est à peu près tout, et c'est trop peu. M. Reuss les volatilise en quelque sorte; il ne montre que les « autres ». En cela ce gros livre est incomplet et fausse la perspective de l'histoire.

Parmi les pages les plus instructives qu'il contient, on remarquera celles qui concernent le culte de la Raison, la réquisition des cloches et des vases sacrés et tous les méfaits du vandalisme révolutionnaire. Par bonheur la cathédrale de Strasbourg échappa au sort de tant d'œuvres d'art; on se contenta de mutiler la façade en enlevant les statues et, pour dissimuler la croix de la flèche, on hissa, non sans causer de sérieux dégâts, un immense bonnet phrygien en tôle, badigeonné d'un rouge vif, jusqu'au sommet de l'édifice.

L'Église constitutionnelle fut lamentable. Vers la fin de février 1792, après une année d'efforts combinés de la part de l'évêque Brendel et des autorités civiles, il y eut de 115 à 120 prêtres constitutionnels dans le Bas-Rhin. Ce nombre ne monta jamais beaucoup plus haut. Du jour où la scission se produisit entre les Amis de la constitution, où l'on eut des « aristocrates » et des « patriotes », des feuillants et des jacobins, implacablement hostiles les uns contre les autres, les prêtres schismatiques, mollement soutenus par les modérés, passèrent pour la plupart, les meneurs en tête — parmi eux, les vicaires épiscopaux de Brendel — au parti révolutionnaire. Leur triomphe ne fut pas celui de leur Église, car ils donnèrent dans tous les errements d'une politique violente, au dommage de leur ministère sacerdotal. Jureurs et jacobins s'allièrent momentanément. Puis le clergé constitutionnel fut laissé de côté à mesure que la République nouvelle s'organisait en gouvernement de combat. Les schismatiques qui voulurent rester en bons termes avec les puissants du jour en vinrent à réclamer des changements qui les faisaient sortir absolument du catholicisme. Ce n'était qu'une étape dans la décadence. « Quand la tourmente révolutionnaire pousse les meneurs des clubs et de la plèbe radicale au

Digitized by Google

pouvoir, le clergé assermenté n'essaie même pas sérieusement de résister à l'orage; il s'effondre et disparaît », et cela de lui-même, sans attaques du dehors ; tel un fruit gâté qui se détache de l'arbre et s'aplatit sur le sol. Ces malheureux se « déprêtrisent », se marient, insultent bruyamment à leurs convictions antérieures, ou par suite de l'influence du milieu sur des esprits vulgaires ou par pusillanimité, « pour écarter plus sûrement d'eux les dangers multiples, non imaginaires, qui menaçaient alors tous ceux qui, de près ou de loin, avaient vécu de l'autel ». Le pitoyable Brendel se « déprêtrise » à son tour; on n'entend plus parler de lui qu'à propos du dernier trimestre de son traitement d'évêque qu'il réclame et qui lui est accordé.

Brendel fut un fantoche. D'une autre envergure était Schneider, un des types les plus caractérisés du défroqué jouisseur et sanguinaire. Jean-Georges Schneider — il adopta le prénom, plus euphonique, d'Euloge — venait d'Allemagne, où il avait été franciscain, puis prédicateur à la cour de Stuttgart. En sollicitant une chaire à l'Université de Strasbourg, il s'était donné comme sachant l'hébreu et le grec, parlant le français, l'allemand, l'anglais et l'italien, « également capable de remplir une chaire de théologie, tant dogmatique que morale, de philosophie morale ou de belles-lettres », mais préférant la chaire de théologie populaire; il envoyait, pour se faire connaître, un exemplaire de ses sermons édités à Breslau, mais non un recueil de vers récent, dont les odes anacréontiques auraient paru « singulièrement déplacées dans la bouche d'un futur professeur de morale ». Arrivé à Strasbourg (juin 1791), Schneider fut nommé vicaire épiscopal. Il ne tarda pas à se révéler. Le 11 octobre, à la Société des Amis de la constitution, il combattait le célibat des prêtres et demandait à ses auditeurs de soutenir le premier prêtre du département qui donnerait, en se mariant, « l'exemple de la sensibilité, du civisme et du courage ». Pourquoi ne fut-il pas ce premier prêtre? Même « déprêtrisé », Schneider ne se hâta point de se marier, aimant mieux, dit M. Reuss, « papillonner de belles en belles ». En 1791, il n'en était pas là; sans doute jugea-t-il que les temps n'étaient pas mûrs pour traduire ses théories en pratique. Désavoué par Brendel et onze de ses collègues, il se contenta de déclarer qu'il avait pour ces Messieurs un profond mépris. Après cette incartade, Schneider resta paisiblement en possession de la chaire de Notre-Dame, sans que Brendel eût le courage de le suspendre de ses fonctions ou de l'éloigner de l'Église constitutionnelle.

Naturellement Schneider fut au premier rang des prêtres constitutionnels ralliés aux jacobins. Sur la suite de sa carrière M. Reuss nous documente abondamment. Disons, d'un mot, qu'il ne recula devant aucune honte. Ayant un journal, *L'Argos*, où il pouvait

Digitized by Google

déverser tout son fiel, dénonciateur de tous les modérés, à commencer par Dietrich, le maire de Strasbourg, qui l'avait patronné au moment de ses débuts strasbourgeois et dont il finit par réclamer la mort, apologiste des massacres de septembre, mettant toujours ses convictions au niveau des haines de son parti, il prononça un sermon, fraternel et onctueux au possible, à la cathédrale (septembre 1792). Le 3 février suivant, il monta une dernière fois en chaire et parla sur *Les opinions de Jésus relativement aux feuillants et aux fanatiques de son temps*; la couverture de l'opuscule qui reproduisait ce discours ne lui donnait plus le titre de « vicaire épiscopal » mais celui de « professeur de morale républicaine ». Bientôt après il devenait accusateur public auprès du tribunal criminel du Bas-Rhin. Il avait définitivement trouvé sa voie.

Fut-il un « tigre altéré de sang » ou bien, ainsi que le suppose M. Reuss, un jouisseur, doublé d'un ambitieux, qui « n'aurait pas mieux demandé que de jouer son rôle politique au milieu de plaisirs faciles » et qui, peut-être, « aurait autant aimé faire valoir sa puissance par des actes de clémence que par la cruauté, si le sort le lui avait permis ? » En tout cas, à l'instar de tant d'autres révolutionnaires, il ne vit de moyen de sauver sa tête qu'en faisant tomber celle des autres. Le nombre des condamnations à mort réclamées par Schneider s'élève à 31. Il n'eut pas le temps de poursuivre sa besogne. Installé accusateur public le 21 février 1793, Schneider était arrêté le 14 décembre, subissait, le 15, la honte d'une exposition sur l'échafaud parmi les huées de la foule, était dirigé sur Paris où Robespierre dénonçait en lui l'homme « dont les folies tyranniques rendent vraisemblable tout ce qu'on raconte de Caligula et d'Héliogabale », et, traduit devant le tribunal révolutionnaire, le 11 avril 1794, à 10 heures du matin, était jugé, condamné comme traître et agent secret de la contre-Révolution et guillotiné à une heure de l'après-midi. Ses dernières paroles auraient été : « Il est impossible d'être plus complaisant envers les ennemis de la République qu'en me faisant mourir ».

17. — Écrit, sans doute, en bonne partie avant l'apparition de l'*Histoire des négociations du concordat* de M. Boulay de la Meurthe (1920), le volume de M. de la Gorce (1) vaut la peine d'être lu même après ce remarquable ouvrage. Sans renouveler entièrement le sujet, il renseigne souvent de façon plus complète. Les deux livres sur « le vœu de la France », en particulier, et sur « l'Église de l'exil » sont

(1) Pierre de la Gorce, *Histoire religieuse de la Révolution française*, t. V, Paris, Plon-Nourrit, 1923. In-8 de 415 p. 12 fr.

Digitized by Google

révélateurs et saisissants ; ce qui n'était qu'indiqué dans M. Boulay de la Meurthe est mis, cette fois, en pleine lumière, et toute l'histoire du concordat en est éclairée.

On retrouve le beau talent d'écrivain de M. de la Gorce. Dès les premières pages, nous rencontrons des formules d'une frappe qui décèle le maître ouvrier. Il s'agit des directeurs, qui, le 8 fructidor an V, avaient épuré les conseils, le 22 floréal an VI avaient épuré les élections, puis, le 30 prairial an VII, en une obscure intrigue, « s'étaient épurés eux-mêmes, en sorte que ceux qui gouvernaient avaient amnistié par avance quiconque entreprendrait de les chasser ». Ou de ceux qui accoururent vers Bonaparte revenu d'Égypte : parmi eux, « Gohier, qui ne comptait guère, Moulin, qui ne comptait pas ; quant à Fouché, le plus important à conquérir, il ne se donna d'abord qu'à demi, d'un ralliement cauteleux, en homme qui ne sait pas bien qui il devra tromper ». Sieyès, lui, songeait à quitter la maison décrépite du Directoire, « les hommes ne lui plaisant guère, et la constitution moins encore puisqu'elle s'était élaborée sans lui. Son ambition n'était pas de manier le pouvoir, mais de le créer, puis de présider de haut, en une oisiveté méditative et magnifique, au fonctionnement des institutions sorties de son cerveau. » Quelles que fussent ses antipathies, Bonaparte accepta le concours de Sieyès : « il trouverait profit à masquer ses audacieux desseins sous les formules obscurément équivoques de Sieyès, tout de même qu'on cache sous un fourreau l'éclat trop vif d'une lame d'épée ». Au commencement de brumaire, tout un plan fut dressé, habile mais périlleux, celui de répartir en deux journées l'exécution : « l'unité de temps, cette ancienne règle du théâtre, doit être aussi la règle des coups d'État ».

M. de la Gorce est un insigne portraitiste. Quelques lignes seulement d'ordinaire : c'est assez pour qu'un Bernier, un Cacault, un Portalis, un Caprara, vivent devant nous. Parfois nous avons plusieurs esquisses, de plus en plus poussées. Talleyrand, par exemple, est ainsi dépeint d'une touche légère : « Talleyrand, l'évêque apostat, écoute, silencieusement poli, dédaigneusement nonchalant, mais se réservant de brouiller les fils à mesure qu'ils se noueront ». Une seconde fois, les traits sont creusés davantage : « Le grand maître de l'intrigue est Talleyrand... Tout se réunit en lui pour qu'il soit funeste à souhait : nulle conscience, mais une pénétration qui perce à jour et semble scruter le tréfonds des âmes ; une attitude à l'ordinaire indifférente et silencieuse, puis une phrase qui tombe lentement, avec une brièveté calculée, et qui résume tout ; une souplesse raffinée et d'autant plus habile qu'elle sait mieux s'envelopper de dignité ; de la bassesse dans le caractère, mais de la hauteur dans les manières et de l'insolence dans l'esprit ; une malfaisance sans alliage, mais si supérieure qu'elle

Digitized by Google

intimide et qu'on ose à peine l'appeler de son vrai nom. » Comme l'a dit M. Goyau, l'*Histoire religieuse de la Révolution française* est, « par excellence, une œuvre de psychologie », et l'auteur, en même temps qu'un fouilleur d'archives, est « un évocateur d'âmes (1) ».

La conclusion de M. de la Gorce est en faveur du concordat, qui fut un bienfait, un bienfait gâté par les roueries et la fraude, « mais certainement un bienfait ». Bonaparte s'est révélé tout entier en cette longue négociation.

« Chez lui, nulle vraie foi chrétienne : tout au plus quelques sensations religieuses, par exemple un réveil de souvenirs quand la cloche sonne, ou une vague réminiscence de la première communion; puis au dessus, comme un débris qui obstinément surnage, l'idée d'un Dieu unique qui a créé l'univers et d'une Providence qu'à tout hasard on invoque à l'heure du danger. Un dessein tout politique l'a guidé. Homme d'État avisé, il n'ignore pas que la religion est le plus admirable instrument de paix sociale, et, si l'on sait la tenir dans sa main, le plus efficace moyen de gouvernement. » Si, pour accomplir son dessein il s'est tourné vers Rome, c'est que toute autre solution : créer une religion nationale, adopter le protestantisme, laisser une liberté totale aux Églises, lui a paru dangereux ou chimérique.

Après la victoire de Marengo, d'un esprit clair et lucide, peut-être avec un vague sentiment d'actions de grâces à Dieu, il a marqué les grandes lignes de la paix future. Ce premier mouvement a été contrecarré. A Paris, des intrigues hostiles à l'Église ont enveloppé Bonaparte. Du côté du Saint-Siège il a rencontré des résistances, qui tenaient les unes aux prétentions exorbitantes du premier consul, les autres à de vieilles habitudes ou à des entêtements des « zelanti d'ancien régime » que Rome possédait, comme Paris ses retardataires de la libre pensée. Les négociations aboutiront quand même ; mais ce sera moins par l'entente des esprits que « par l'impossibilité, pour la France et pour l'Église, de vivre plus longtemps séparées ». Ce que Bonaparte déploie d'habileté, de souplesse, de ruses, fines ou grosses et même grossières, et, tranchons le mot, de supercheries et de dol — par les changements de rédaction introduits dans le concordat au moment de la signature et par la jonction au traité des articles organiques — est extraordinaire. Mais, parmi ces excès, il comprend le vœu de la France et que la paix religieuse est la condition de la paix civile. « Alors il se révèle tel qu'il sera jugé dans le recul des temps et par ceux qui ne voient que l'ensemble des choses, propice à la religion quoique souvent avec les moyens que la religion réprouve, restaura-

(1) G. Goyau, *Une histoire religieuse de la Révolution française*, dans la *Revue apologétique*, 15 mars 1924, p. 722.

Digitized by Google

teur du passé quoique avec des retours de malveillance propres à décourager toute gratitude, instrument de Dieu mais que Dieu n'a dépouillé d'aucune de ses tâches. »

18. — M. Rocheblave avait écrit une étude sur Joseph de Maistre pour un concours à l'Académie française, où elle fut couronnée. Des morceaux en parurent alors dans une revue ; elle est publiée maintenant tout entière (1).

L'éditeur pense que, en dépit des « curieux articles » de M. Goyau sur *La pensée religieuse de Joseph de Maistre* (*Revue des Deux-Mondes*, 1er mars et 1er avril 1921, réunis en volume, 1921), qui donnent une autre note, M. Rocheblave « nous replace en face d'un Joseph de Maistre exact ». Récemment E. Demerghem, *Joseph de Maistre mystique* (1923), semble bien avoir confirmé l'impression produite par le livre de M. Goyau. Par ailleurs, la correspondance de Maistre aurait beaucoup de peine à s'harmoniser avec l'image que dessine M. Rocheblave. Et l'on pourrait se demander si M. Rocheblave tient suffisamment compte du tour paradoxal que Maistre imprime volontiers à ses idées. Cette étude, d'une excellente tenue littéraire et qui abonde en formules heureuses, rend à l'homme que fut Joseph de Maistre et à sa dignité de vie, à l'écrivain et même, jusqu'à un certain point, au penseur un hommage qui n'a rien de banal. Mais elle a quelque chose de rigide, de trop « tout d'une pièce » ; elle simplifie par trop ce qui est complexe et l'on dirait que, à fréquenter Joseph de Maistre, l'auteur est devenu outrancier un peu comme lui.

19. — L'*Essai de bibliographie de La Mennais*, publié par M. Duine (2), comprend 1217 nos, dont quelques-uns groupent plusieurs pièces de même nature, comme des articles de journaux ou des lettres dispersées dans des catalogues. C'est dire les services qu'il peut rendre. M. Duine, pour abréger le travail des autres, a dit un peu le contenu de certains ouvrages, donné un renseignement sur l'auteur, marqué la bibliothèque où il a vu les livres rares. De bons index facilitent le maniement de la bibliographie. Enfin, nous avons deux pages de fac-similés de l'écriture de La Mennais, de son frère Jean et de son oncle Robert des Soudrais.

(1) S. Rocheblave, *Étude sur Joseph de Maistre* (*Cahiers de la Revue d'histoire et de philosophie religieuses publiés par la Faculté de théologie protestante de l'Université de Strasbourg*, n° 4), Strasbourg-Paris, Istra, 1922. In-8 de 49 p. 3 fr.

(2) F. Duine, *Esssai de bibliographie de Félicité Robert de La Mennais*, Paris, Garnier, 1923. In-8 de VII-134 p., fac-similés d'écritures. 5 fr.

Digitized by Google

Rien d'essentiel ne semble omis. Toutefois une œuvre de ce genre est toujours susceptible d'être perfectionnée (1). Voici quelques notes complémentaires.

M. Duine signale en bloc les articles de La Mennais dans divers journaux et revues. Il serait avantageux d'en avoir la liste détaillée et l'indication, un à un, de tous ceux qui ont passé, avec ou sans retouches, dans des volumes de La Mennais, ainsi qu'on l'a fait dans la *Bibliographie des ouvrages d'Ernest Renan* ; M. Duine s'est contenté de le faire pour les articles antérieurs à l'*Essai sur l'indifférence*.

Une bibliographie exhaustive demanderait le dépouillement de toutes les revues et de tous les journaux qui ont parlé de La Mennais. On comprend que M. Duine ait reculé devant cette entreprise ; ce qu'il a connu de ces revues et journaux est déjà considérable. Il a mentionné, en appendice (n° 1142), *L'Union bretonne*, qui succéda au journal *L'Union* (de Nantes) et n'eut que neuf livraisons (1831-1832). Il aurait pu ajouter que *L'Union* céda la place à deux revues : *L'Union bretonne* et *L'Union catholique*, formant deux recueils distincts et paraissant celui-ci le 1er et celui-là le 15 du mois. Tout en ayant chacun sa pagination, ils se compénétraient : une *Polémique catholique ou réfutation du P. Rosaven*, commencée dans *L'Union catholique*, se poursuivait dans *L'Union bretonne* du 15 mars 1832, p. 1-8 ; une étude intitulée *De l'autorité du souverain pontife ou supériorité du pape sur le concile général*, et signée J. M. U., a un 2e article dans *l'Union bretonne* du 15 mars, p. 9-29, et un 3e dans *L'Union catholique* du 1er Mai, p. 41-67 ; un dépouillement de ces revues aurait été fructueux. *L'Union catholique* du 1er avril renferme, p. 1-18, une *Lettre sur le cartésianisme et le P. Rosaven*, de Gérard, curé de Chérencé, et, p. 19-27, une lettre d'Ubags sur l'écrit du P. Rosaven, reproduite du journal belge *Le Courrier de la Meuse*. *L'Union catholique* du 1er juin, qui annonce p. 120-135, par la plume du fondateur, H. de Régnon, la « suspension » des deux revues, pour motifs pécuniaires, et leur résurrection possible « si le journal *L'Avenir* reparaît », se clôt pas une note, *De cinq journaux catholiques*, p. 135-138, dans laquelle H. de Régnon recommande « trois journaux très remarquables » qui « continueront le bien commencé par *L'Avenir* et *L'Union* », à savoir *Le Courrier lorrain* à Nancy, *La Tribune catholique* à Paris et *Le Siècle* à Bruxelles, et qui « sont, comme était *L'Union*, des enfants de *L'Avenir* ». M. Duine mentionne une fois *Le Courrier lorrain* et ne nomme pas *Le Siècle* de Bruxelles et la *Tribune catholique*.

M. C. Maréchal, dans *Le Correspondant*, 25 février 1921, p. 649-651, a signalé *La parabole du bon samaritain* d'Andrieux, dans ses *Œuvres*,

(1) Le P. Dudon, *Études*, 5 octobre 1923, p. 120, a donné une première liste d'omissions.

Digitized by Google

Paris, 1818, t. III, p. 297-300, adressée « à l'auteur anonyme d'un pamphlet dirigé contre moi » ; cet auteur anonyme est La Mennais et le « pamphlet » est le n° 20 de la bibliographie. De F. Ponchon, que connaît M. Duine (n° 314), on peut citer *L'Agonie du genre humain*, Paris, 1837, ch. XIII, *Des paroles d'un croyant*, p. 56-58, cf. 81-83. M. Duine n'a pas oublié les actes officiels de Mgr Arbaud, évêque de Gap, contre La Mennais (n° 365, cf. 209) ; la *Vie de Mgr Arbaud*, par Z. Blanchard, Gap, 1896, p. 122-125, caractérise — trop brièvement — l'intervention de l'évêque contre les doctrines menaisiennes et parle — d'une façon trop vague — d'un prêtre du diocèse de Gap, qui réfuta La Mennais dans *Les autres paroles d'un croyant*. Quelques indications de livres encore : Mme Swetchine, *Lettres* publiées par le comte de Falloux, 5e édit., Paris, 1881, t. III, p. 4-23 (reproduites en grande partie dans Falloux, *Vie de Mme Swetchine*, 15e éd., Paris, 1884, p. 299-311) ; Lacordaire, *Lettres à deux jeunes alsaciens-lorrains (1846-1861)*, Paris, 1921, p. 170-172 (lettres du 5 mars 1854 à l'occasion de la mort de La Mennais) ; d'Haussonville, *Lacordaire* (*Les grands écrivains français*), Paris, 1895, p. 36-81 ; Fèvre, *Histoire de l'Église* par l'abbé J. E. Darras (continuation), Paris, 1886, t. XL, *Supplément*, *La Mennais et la première formulation du catholicisme libéral*, p. 559-618 ; L. Ollé-Laprune, *La vie intellectuelle du catholicisme en France au XIXe siècle*, dans *La France chrétienne dans l'histoire*, Paris, [1895], p. 517-524 ; É. Blanc, *Histoire de la philosophie*, Lyon, 1896, t. II, p. 479-491 ; L. Bourgain, *L'Église de France et l'État au XIXe siècle*, Paris, 1901, t. I, p. 257-295 ; E. Terrade, *Études comparées sur Dante et la Divine Comédie*, Paris, 1904, p. 73-108 ; H. X. Arquillière, *La Mennais et le gallicanisme* (thèse), Saint-Étienne, 1907 ; Bruneau, *Étude d'histoire religieuse. La Mennais*, dans le *Bulletin du foyer*, 10 et 25 sept ; 25 oct., 10 nov. 1909, 10 et 25 juillet, 10 et 25 août, 10 sept., 10 et 25 oct., 10 nov. 1910. La bibliographie de langues étrangères est bien réduite : citons seulement, parmi les Espagnols omis, le cardinal Z. Gonzalez, *Histoire de la philosophie*, trad. G. de Pascal, Paris, 1891, t. IV, p. 199-213 ; parmi les Allemands, de F. Baader quatre articles sur les 4 volumes de l'*Essai sur l'indifférence*, dans *Der Katholik*, 1826, nos 5, 6, 7, 9 (cf. les lettres de Döllinger à Raess, dans E. Michael, *Ignaz von Döllinger*, 2e édit., Innsbruck, 1892, p. 568, 571, 577), et F. Nielsen, *Aus dem inneren Leben der kat. Kirche im 19. Jahrhundert*, Karlsruhe, 1882, t. I, p. 130-220.

20. — Le livre de M. Viatte sur le catholicisme des romantiques (1)

(1) A. VIATTE, *Le catholicisme chez les romantiques*, Paris, E. de Boccard, 1922. In-16 de x-401 p. 6 fr. 75.

Digitized by Google

est de ceux qui provoquent la discussion et que, alors même qu'on n'adopte pas toutes leurs vues, on lit avec un profit véritable.

Le romantisme à ses origines, dit-il, s'affirma hautement catholique. A la littérature païenne et athée du XVIIIe siècle il substituait une littérature religieuse et idéaliste. Or, en moins de trente ans, il aboutissait, en attendant de sombrer dans l'anarchie et de tendre la main à la franc-maçonnerie et au satanisme, à une négation radicale du catholicisme, sans qu'il eût « cessé de se réclamer des mêmes principes, de vénérer les mêmes gloires. Bien plus, à sa tête se trouvaient les mêmes hommes : La Mennais, Lamartine ou Victor Hugo ». Comment l'expliquer ? Par le fait que, dès le principe, « ce mouvement contenait le germe qui devait le vicier ». Et M. Viatte montre ce germe apparaissant et grandissant, jusqu'à la crise morale de 1830, dans les écrits des initiateurs : Chateaubriand et Bonald, dans ceux de La Mennais, de Victor Hugo, de Nodier. Entre 1830 et 1835, le romantisme rejette, pour ainsi dire, « son déguisement catholique ». Les doctrines formulées par Chateaubriand tombent, de conséquence en conséquence, à l'humanitarisme de Vigny et aux entraînements de Musset, de Musset au Lamartine de *La Chute d'un ange*, de celui-ci à George Sand, épanouissent leur « ultime corruption dans les ouvrages de la jeunesse de Sainte-Beuve ou dans le poème de Baudelaire ». Quel est donc « le principe commun de ces mentalités diverses », celui qui, déjà contenu dans le christianisme esthétique de Chateaubriand ou dans l'intuitionnisme de Bonald, devait, en se développant, faire dévier de plus en plus le romantisme loin de la religion traditionnelle ? » Plusieurs expressions servirent à le désigner, qui devinrent presque synonymes : « intuition, instinct, foi, besoin d'infini, sentiment, amour ». Elles ont toutes « ceci de commun d'être le contraire de la raison. Car ce n'eût été encore rien que d'envelopper sous le terme de sentiment des données aussi disparates, si on n'avait pas prétendu en faire l'unique norme de toutes choses. Et c'est malheureusement ce qu'on a fait. » Certes, le sentiment a des droits, mais non pas contre la raison. Le tort c'est d'y avoir tout ramené, reniant par là cette synthèse de la volonté, de la raison et du cœur, qui composait l'esprit classique français, qui triompha au XVIIe siècle et qui n'est autre que la synthèse catholique. L'hérésie est la négation d'un de ces aspects du catholicisme. Le catholicisme synthétise, le protestantisme désagrège. Une influence protestante a déteint sur les pionniers du romantisme, chez qui « l'élément septentrional l'emporte de beaucoup sur l'élément français » : influence anglaise et, plus encore, germanique. Le romantisme de 1830 « qu'est-ce donc, sinon l'invasion du protestantisme par le moyen de l'influence allemande ? »

Digitized by Google

Telle est la thèse ; pour l'établir, M. Viatte entreprend une série d'études sur les écrivains romantiques.

La thèse soulève des objections graves. Elle a l'air d'identifier classicisme et catholicisme, d'opposer catholicisme et romantisme. Cela est inadmissible. Il est un abus du classicisme, qui consiste dans une prédominance de la « raison raisonnante » dénoncée par Taine et qui sévit au XVIII^e siècle. Il est un abus du romantisme, qui sacrifie la raison au sentiment et qui gâte les œuvres d'un trop grand nombre, d'écrivains du XIX^e siècle. Mais, en soi, ni le catholicisme ne se confond avec le classicisme ni il n'est hostile au romantisme. Parmi les facultés humaines, le classicisme estime surtout la raison, le romantisme surtout le sentiment. Pourvu qu'ici et là on n'excède point, le catholicisme n'y contredit pas. Sous ces mots : « intuition, instinct, foi, besoin d'infini, sentiment, amour », les uns ont vu le contraire de la raison, les passions déchaînées. C'est l'abus. D'autres y ont mis l'appel et l'orientation vers Dieu, seul capable de satisfaire les désirs du cœur les plus hauts, ses exigences les plus profondes. Cela est dans la tradition catholique. Un Lacordaire, un Montalembert, un Ozanam, dont M. Viatte ne parle pas assez, ont prouvé, par leur parole et par leur vie, qu'on peut être à la fois catholique et romantique. Comme on l'a fort bien dit, « dans la mesure où le classicisme peut servir d'expression à ce qu'il y a dans le catholicisme de hiérarchie, de discipline, d'impérialisme, disons le mot, de romanisme dans la même mesure ce qui est, dans l'Église, richesse intérieure, contenu vivant des dogmes, mystère ou mysticisme, trouve de plus adéquats moyens d'expression dans le romantisme. A ces profondeurs, et considérés comme symbolisant dans la littérature les deux tendances fondamentales de l'âme humaine que concilie en elle l'indivisible Église, désormais classicisme et romantisme ne saurait être tenues pour irréductibles » (1).

Des études sur les écrivains aucune n'est insignifiante : on y trouve des idées ingénieuses, une vigueur et comme une belle verdeur de pensées, et, si elles n'emportent pas toujours l'assentiment, elles stimulent la réflexion.

Nous n'accorderions point, par exemple, que Joseph de Maistre, à la fin des *Soirées de Saint-Pétersbourg*, « a poussé la hardiesse jusqu'à ne

(1) A. DE LA CROIX-LAVAL, dans les *Études*, 20 avril 1924, p. 250. Cf. P. MOREAU, *Catholicisme et romantisme*, dans *Le Correspondant*, 10 août 1923, p. 404-421 (examen de la thèse de M. Viatte) ; H. BREMOND, *Pour le romantisme*, surtout l'avant-propos, p. VII-XV, et l'étude sur *La Mennais et les origines du romantisme catholique*, p. 31-64, et dans *Le Correspondant*, 10 mai 1924, p. 422-425, et *Les Lettres*, décembre 1924-avril 1925.

Digitized by Google

pas exclure une troisième révélation ». Celui qui parle d'une troisième révélation, dans les *Soirées*, c'est le sénateur, qui représente la Russie. Le comte, c'est-à-dire Joseph de Maistre, se borne à répondre qu'il attend, comme le sénateur, « un grand événement », non pas une révélation nouvelle, mais, selon la formule de M. Viatte lui-même dans un travail ultérieur, « une nouvelle unité religieuse », une sorte de « société mystique des nations qui adapterait aux temps modernes l'idéal entrevu par le moyen âge (1) ».

En revanche, on est ébranlé quand M. Viatte proteste contre la « légende » d'un La Mennais qui serait l'incarnation de l'orgueil. L'auteur de l'*Essai sur l'indifférence*, dit-il, était « bien moins féru de lui-même que Bonald ou que les plus illustres de ses contemporains ». La « légende » proviendrait des passages de l'*Essai* où il affirme que l'orgueil est à la base de l'incrédulité ; « on a retourné contre lui ses paroles ». Ce qui l'a perdu c'est plutôt son exaltation effrénée. « Je savais très bien, écrivit-il un jour à propos d'un engagement à obéir qu'il avait dû signer, que je signais implicitement que le pape était Dieu » ; sur quoi M. Viatte : « En vérité ! Il fallait donc que vous vous fussiez bien exagéré les choses ». Ainsi était-il toujours : l'homme du premier mouvement, allant droit aux extrêmes et, d'exagérations en exagérations, de rancunes en rancunes, quittant et anathématisant ce qu'il avait servi, ce qu'il avait aimé.

Très curieux le chapitre qui met en parallèle Maistre et Bonald et relève en eux, avec des similitudes de destinées, des différences notables de caractère « qui sont toutes à l'avantage du gentilhomme savoyard ». Tout n'y est pas convaincant ; mais on devra, si l'on s'occupe de Bonald, tenir compte de ces pages, ainsi que du chapitre suivant où l'influence de Bonald sur La Mennais apparaît considérable.

21. — Louis Veuillot, si discuté de son vivant, s'impose de plus en plus comme écrivain même à ceux qui combattent ses idées. M. l'abbé Fernessole a recherché (2) « par quelles influences et par quelles disciplines cet humble fils du peuple s'est élevé à une si haute perfection littéraire ». Décrivant cette ascension continue et dégageant parallèlement l'évolution morale de Veuillot, il a étudié ses écrits de jeunesse.

Le travail de M. Fernessole, d'une forme un peu « scolaire », est intelligent et consciencieux. Veuillot déclarait avoir peine à « imaginer une œuvre d'art consciencieuse..., parce que la beauté n'est autre

(1) A. Viatte, *Le mysticisme de Joseph de Maistre*, dans la *Revue des jeunes*, 25 décembre 1923, p. 611.

(2) Pierre Fernessole, *Les origines littéraires de Louis Veuillot (1813-1843)*, Paris, J. de Gigord, 1922. In-8 de II-450 p.

Digitized by Google

chose que le rayonnement de l'amour (1) ». Passe pour l'œuvre d'art pur ; mais l'œuvre d'érudition et de critique littéraire réclame à la fois de l'amour et de la conscience. M. Fernessole possède l'un et l'autre. Peut-être même, dans son ardeur admirative, a-t-il une tendance à surfaire la valeur des premiers essais de Veuillot. Appeler *Pierre Saintive* « une grande et belle œuvre » paraîtra excessif ; en dépit de bons morceaux, *Pierre Saintive* est un roman faible et manqué. M. Fernessole y relève des défaillances de style, « des métaphores outrées, bizarres ou de mauvais goût ». Ce ne sont pas seulement des expressions qui sont mauvaises, mais des pages entières : celle, par exemple, où Saintive « flotte dans un milieu bâtard » qui le désespère, dit qu'il ne sortira « de ce labyrinthe que sur les ailes d'un démon ou d'un ange », qu'on ne saurait croire « à quel degré de persécution » ses idées le « laissent en proie », qu'il a eu recours aux distractions qui « sont le refuge de toutes les cervelles » où il n'y a pas de « règle assez forte pour commander à l'anarchie des idées », mais que « mille choses s'amassaient au fond de cette vie sommeillante », qu' « elles ont surgi comme ce volcan de Sicile qui tout à coup sortit du sein des eaux », qu'il n'est pas un de ces petits faits et de ces vagues pensées, « semences de malheur, longtemps oubliées, qui ne porte maintenant son fruit » et ne condamne sa vie « à de tristes moissons (2) ». M. Fernessole mentionne « les violences, les outrances, les défauts » de Louis Veuillot, rédacteur en chef de *L'Univers*. N'y aurait-t-il pas eu, pour finir le portrait de Veuillot, à montrer « les violences » et « les outrances » de la période qui s'arrête à 1843 ?

Des deux parties de l'ouvrage de M. Fernessole, la première : *La formation*, fait connaître Veuillot dans sa famille, puis clerc d'avoué chez Fortuné Delavigne, le frère de l'auteur des *Messéniennes*, en compagnie de jeunes gens épris de littérature (1813-1831), ensuite rédacteur à *L'Écho de Rouen* (1831-1832), rédacteur en chef au *Mémorial de la Dordogne* (1832-1836), enfin à Paris où il s'engage « sur les chemins de la croyance », à Rome où il se convertit à la foi catholique (1838) et, par là, trouva sa définitive orientation. Une seconde partie : *Les premières œuvres*, après un chapitre sur le milieu politique, religieux et littéraire vers 1838, examine *Les pèlerinages de Suisse* (1839), *Pierre Saintive* (1840), deux opuscules : *Le saint rosaire médité* et *L'épouse imaginaire*, des poésies publiées par son ami Gustave Olivier dans un recueil intitulé : *Branches d'Olivier* (1840), *Rome et Lorette* (1841) et *Agnès de Lauvens* (1842), deux articles de la *Revue littéraire et critique*,

(1) L. Veuillot, *Çà et là*, 13e édit., Paris, 1900, t. II, p. 466.
(2) L. Veuillot, *Pierre Saintive*, 3e édit., 1852, p. 35.

Digitized by Google

publiée par la société de Saint-Paul, où Veuillot expose ses idées poétiques et littéraires (1842). Un dernier chapitre est consacré aux débuts de Veuillot à *L'Univers* (1843).

« Louis Veuillot, conclut M. Fernessole, est un frappant exemplaire de l'efficacité d'un effort tenace et intelligent, de l'influence des disciplines rationnelles et classiques, jointes aux dons supérieurs qui marquent les grands esprits. » Enfant du peuple, héritier des fortes qualités du peuple de France, « plébéien jusqu'aux moelles et avec une sorte d'orgueil », il ne fréquente que l'école primaire et il devient clerc d'avoué à 13 ans. Mais il a la passion des livres. Il lit pêle-mêle tout ce qui lui tombe sous la main. On est à l'aube du romantisme ; il devient romantique naturellement. Il est de ceux qui, au soir d'*Hernani*, « le front haut, l'œil sauvage », bataillent pour Victor Hugo. A Rouen, il prend contact, sans suite, sans méthode, avec les classiques, tout en gardant sa préférence aux romantiques. A Périgueux, il se forme par l'étude méthodique et sérieuse des classiques du XVII^e^ et du XVIII^e^ siècles ; du reste, son classicisme n'est pas étroit, ne détruit ni ne contraint l'acquis antérieur. Dès 1842, est réalisée en lui la « fusion du grand art classique et de certaines qualités du romantisme », de « l'élément populaire dû à son origine et de l'élément humaniste », à quoi s'ajoute « l'esprit de Voltaire, la facilité et la vivacité de sa langue, que Louis Veuillot tenait moins de son commerce avec Voltaire et le XVIII^e^ siècle que de son propre tempérament ». L'originalité de Veuillot résulte de tout cela et de ce que « sous l'écrivain, on voit toujours l'homme..., l'homme avec ses idées, ses sentiments, ses passions et son idéal moral ». La conversion de Veuillot, en effet, ne fut pas seulement une transformation morale et religieuse, mais un « revirement de tout l'être... Elle a, pour ainsi dire, imprégné de divin toute sa vie latente et extérieure, sa conception de l'art et sa pratique littéraire. »

Que si nous voulons entrer dans le détail des influences littéraires acceptées par Veuillot, déterminer la part exacte de chacune, au moins des plus importantes, M. Fernessole donne des indications utiles, sans nous renseigner toutefois autant que nous pourrions le désirer.

Il note l'influence « salutaire » d'Henri de Latouche, l'éditeur d'André Chénier, qui fut « accueillant et encourageant pour ce timide à l'esprit vif » qu'était Louis à seize ans, dirigea ses études dans le sens des classiques et, en 1821, lui ouvrit les portes du *Figaro*. Les conseils de Gustave Olivier, l' « unique ami » de Rouen, le « guide » de *Rome et Lorette*, semblent avoir été surtout d'ordre religieux. L'abbé Aulanier, confesseur de Veuillot, s'intéressa aux débuts de l'écrivain. Dans la lettre-préface de *Pierre Saintive*, Veuillot lui dit : « Vous

Digitized by Google

m'avez assez aimé pour examiner le manuscrit de ce livre, comme déjà vous aviez déchiffré et corrigé les *Pèlerinages de Suisse*, dont le succès, grâce à la sainte Vierge, a, malgré tant de défauts que vous n'avez pu en effacer, dépassé notre attente à tous les deux. Ce ne sera point votre faute si le sort de *Saintive* est moins favorable. Vos conseils n'ont pu le rendre meilleur. » Jusqu'où alla ce concours? M. Fernessole n'en parle pas ; sans doute ce fut insignifiant, et ni lui ni personne, sauf H. de Latouche, ne paraît avoir déteint de façon sérieuse sur le talent de Veuillot.

L'influence des lettres antiques fut médiocre. Il ne sut pas le grec. Quant au latin, un sous-maître de l'école primaire de Bercy le lui avait fait aborder en cachette. Clerc d'avoué, il s'y remit quelque peu sous la direction de Gustave Olivier. A Périgueux, il recommença et, en 1840, il demanda des leçons à un élève de l'École normale supérieure, H. Hignard. « Il le cultiva, par la suite, dit M. Fernessole, de manière à lire les auteurs latins dans leur texte, à les comprendre suffisamment, au moins dans leur pensée, et à saisir l'essentiel de leur phrase. » C'était quelque chose ; ce n'était pas assez pour recevoir efficacement la marque de l'antiquité classique.

Les vrais maîtres de Veuillot furent les écrivains français. Lesquels? « Pour le fond comme pour la forme, dit M. Fernessole, l'influence du XVIIe siècle est restée prédominante. » Est-ce bien sûr ?On le croirait à lire les professions de foi littéraires que Veuillot multiplie. Dans l'article intitulé : *Du travail littéraire* (janvier 1842), il invitait les écrivains catholiques à s'inspirer du XVIIe siècle, de ces incomparables représentants de la littérature chrétienne : Bossuet, Bourdaloue, Fénelon, Massillon. Les mêmes noms avaient paru dans *Pierre Saintive*, ceux, en particulier, de Bossuet et de Bourdaloue qui « ont parcouru le cycle des pensées humaines » ; Bossuet et Bourdaloue, surtout Bourdaloue, seront toujours proclamés par lui les maîtres de la langue française. Pierre Saintive nommait encore Joseph de Maistre et Bonald (1). La » confession littéraire » de *Çà et là* nous initie à sa conversion littéraire pendant le séjour de Périgueux. Il ignora Bossuet et Bourdaloue, Corneille lui plut entre les poètes. Parmi les prosateurs, « Madame de Sévigné, dit-il, devint de mes meilleures amies; je puis dire que je l'aimai personnellement. J'ai toujours son livre sous la main. » La Bruyère l'enthousiasma. « J'aimais sa pointe, son éclat, son poli. Il a baissé dans mon estime. Cette pointe ne pénètre pas toujours bien avant, elle est habituellement trempée de fiel. » Il remonta au delà et descendit en deçà du XVIIe siècle.

(1) *Pierre Saintive*, p. 287, 289.

Digitized by Google

Au delà, Rabelais fut un sujet d'étonnement : comment « un pourceau pouvait-il avoir tant d'élégance et d'esprit. Pendant un temps, je le lus avec plaisir. » En deçà, il lut Voltaire qu'il qualifie maintenant d' « infiniment méprisable », mais dont il convient que la prose est « certainement jolie ». Rabelais, à vrai dire, n'était pas un inconnu pour Veuillot quand il vint à Périgueux ; sa lecture lui avait été conseillée par H. de Latouche et il l'avait faite, nous apprend une lettre de mai 1831 — Louis avait dix-huit ans — « avec le plus grand plaisir ». On sent qu'il l'a fréquenté plus qu'il ne l'avoue : « l'influence est restée profonde, dit M. Fernessole ; la veine rabelaisienne est évidente, surtout dans la *Correspondance* de Louis Veuillot ». De même pour Voltaire. M. Fernessole semble dire que Voltaire l'ennuya d'abord. Non, Veuillot fut ennuyé par les encyclopédistes, non par Voltaire. Il s'était amusé à pasticher Voltaire, pendant le séjour de Rouen. Et M. Fernessole constate que le style de Veuillot « s'est ressenti toujours heureusement de l'influence de Voltaire », qu'à Voltaire font songer souvent la « vivacité spirituelle et fantaisiste » de son style et son « extraordinaire souplesse de langue », quitte à mettre plus loin ces ressemblances avec Voltaire sur le compte du tempérament de Veuillot plutôt que sur celui de son commerce avec Voltaire et le XVIII^e^ siècle.

Rabelais et Voltaire, lus et aimés de bonne heure, alors que le cerveau reçoit et garde les fortes impressions, ensuite La Bruyère et Madame de Sévigné, voilà les écrivains qui paraissent avoir influé principalement sur le style de Veuillot. Ajoutons-y Maistre, dont l'influence n'est pas moins marquée sur le style de Veuillot et qui l'approvisionna des idées qu'il a développées avec le plus de complaisance. Des idées lui vinrent également de Bonald. Il emprunta non des idées mais des procédés de style — en particulier dans *Pierre Saintive*, où il la dit « célèbre par son talent et ses scandales » — à George Sand, qu'il a toujours appelée « un grand écrivain » et qui lui semblait parfois « le premier écrivain de ce temps-ci » (1). Quant à Bossuet et Bourdaloue, découverts, comme Bonald et Maistre, après sa conversion, et très admirés, ils contribuèrent, entre tous les écrivains religieux, à lui donner l'intelligence du dogme et de la morale catholiques. Bossuet n'est pas sans avoir agi sur son style.

Ainsi arrivons-nous, par une voie un peu différente de la sienne, à la conclusion de M. Fernessole que Louis Veuillot, « dans sa pratique personnelle, ne s'est point confiné dans les limites de ses propres théories. Il s'est ressenti très heureusement de la diversité large et

(1) *Pierre Saintive*, p. 110 ; *Çà et là*, t. II, p. 435, 447.

Digitized by Google

compréhensive de ses lectures. » Le « don » qu'il avait apporté en naissant fit le reste. La conversion même de Veuillot ne fut pas sans influer sur l'écrivain : son christianisme apaisa — partiellement — la fougue de ses « colères » et de ses « mépris » et développa le côté affectif de ce « tendre », qui apparaît un peu partout dans son œuvre, par exemple dans le sonnet : *A mes sœurs*, cité par M. Fernessole, un petit chef-d'œuvre, et qui fait le prix inestimable de la *Correspondance*, le meilleur titre de la gloire littéraire de Veuillot devant la postérité.

(*A suivre*).

FÉLIX VERNET.

Digitized by Google

CHRONIQUE D'APOLOGÉTIQUE

LE PROBLÈME DE L'ÉGLISE

Quand le croyant qui admet l'existence d'une révélation divine se transforme en apologiste qui cherche à la justifier rationnellement, deux problèmes successifs se rencontrent sur son chemin. Le premier et le plus fondamental consiste à établir les titres divins du christianisme parmi les diverses religions de l'univers et abstraction faite des divergences qui séparent ses fidèles. Parmi ces confessions rivales, il s'agit en second lieu de savoir laquelle détient l'héritage authentique du Christ. Question capitale, puisqu'elle est le terme nécessaire de toute enquête sur la « véritable religion », mais aussi question des plus complexes. Car, telles qu'elles se présentent aujourd'hui sous nos yeux, les diverses Églises ne constituent pas seulement des organismes séparés : elles incarnent des conceptions diverses et irréductibles du système chrétien.

Voilà pourquoi le problème de l'Église, tout autant que celui du christianisme, soulève d'abord des questions de méthode, en vue de poser les principes qui seront ensuite appelés à régir les différents cas d'application. Tandis que les praticiens de l'apologétique se préoccupent surtout de ceux-ci, les théoriciens se portent de préférence vers ceux-là. En réalité, les uns et les autres se tiennent étroitement comme les deux éléments complémentaires d'un même tout. Cette union établit une réelle convergence entre quelques publications récentes, par ailleurs fort diverses, dont le problème de l'Église vient d'être l'objet et qui toutes ont pour commun résultat d'en faire avancer la solution.

I

Une des pertes les plus sensibles que la guerre ait infligées à la théologie catholique française est, à n'en pas douter, celle du P. Ambroise de Poulpiquet. Aussi est-ce avec un intérêt mélangé de tristesse que l'on ouvre ce volume sur l'Église (1), que l'auteur achevait

Digitized by Google

juste à la veille de la guerre et que ses confrères ont eu l'heureuse inspiration de livrer au public comme « legs suprême » de celui qui avait déjà si bien mérité de la science théologique par ses études si suggestives sur « l'objet intégral de l'apologétique », « le miracle et ses suppléances » ou « la notion de catholicité ».

Cette œuvre posthume n'a rien qui rappelle nos traités classiques *De Ecclesia*. Non seulement elle se restreint à l' « étude apologétique » de l'Église, mais, dans ce champ ainsi limité, l'auteur se préoccupe moins de construire une démonstration catholique, encore qu'il en réunisse les éléments, que de raisonner et discuter les règles qui en doivent commander l'organisation. Disciple du P. Gardeil, le P. de Poulpiquet est de ceux qui croient que la théologie a sa méthode, comme toutes les disciplines spécialisées, et que la valeur scientifique de celle-là est essentiellement conditionnée par la manière de comprendre et de pratiquer celle-ci ; que l'apologétique, en particulier, si elle ne veut pas se réduire à une simple variété de l'éloquence ou du lyrisme pieux, doit nettement prendre conscience qu'elle est soumise aux lois générales du raisonnement et aux lois spéciales que lui impose son objet.

Son volume a précisément pour but de dégager celles qui s'appliquent au problème de l'Église, et c'est ce qui en fait le prix au regard des professionnels. Car de cette théorie apologétique, outre son intérêt propre, toute la pratique est manifestement appelée à dépendre. Le P. de Poulpiquet y consacre toutes les ressources réunies que peuvent fournir une longue fréquentation de saint Thomas, qui n'exclut pas celle des historiens ou apologistes modernes, une dialectique souple et vigoureuse, une vision très personnelle du sujet éprouvée et aiguisée au laminoir de l'enseignement. Aussi ses conclusions, parce que chargées d'expérience, sont-elles moins de celles qu'on accepte toutes faites que de celles qui provoquent la réflexion et invitent à penser.

Contre l' « indétermination des manuels », dont il institue la plus savoureuse critique, l'auteur commence par revendiquer la raison d'être et l'autonomie d'une apologétique de l'Église par rapport à la théologie de l'Église. La dernière, en effet, suppose la foi, tandis que la première a précisément pour but et pour mission de l'établir. C'est assez dire que les deux disciplines sont formellement distinctes et aussi que l'apologétique doit être autre chose qu'un exercice oratoire, puisque la tâche lui incombe de fournir une preuve recevable au

(1) A. de Poulpiquet, O. P., *L'Église catholique*. Étude apologétique, avec une préface du R. P. Gardeil, O. P. Paris, éditions de la *Revue des Jeunes*, 1923. In-16 de xxv-340 p. Prix : 10 francs.

Digitized by Google

regard de la raison. Le tout est de savoir quelles conditions elle doit remplir pour cela, et c'est ici que commence l'œuvre la plus personnelle du P. de Poulpiquet.

Tout le monde convient que le problème de l'Église consiste à chercher laquelle des confessions chrétiennes répond aux intentions du Christ ou, plus justement, à montrer que l'Église catholique, et elle seule, est en mesure de les réaliser. Pour le prouver, on peut concevoir une méthode directe, à la fois historique et précise, qui consiste à montrer comment tous les traits essentiels du catholicisme correspondent aux enseignements de l'Évangile et aux faits du christianisme primitif (1). C'est une preuve synthétique ou déductive dont la portée logique revient à étendre à l'Église, par voie de stricte continuité, l'autorité normative préalablement reconnue au Christ et à ses premiers interprètes. Mais il peut y avoir aussi une méthode indirecte qui, prenant l'Église du dehors et par ses caractères les plus généraux, la mette en rapport avec la pensée du Christ et de ses apôtres. Cette démonstration est généralement organisée dans le cadre des quatre notes classiques de la véritable Église (2). Ici la preuve est inductive et tend à demander à la réalité même du catholicisme la démonstration ds son origine divine.

Sur le rôle respectif de cette double argumentation, dont l'organisation et l'équilibre forment une des difficultés de la théorie de l'Église, le P. de Poulpiquet prend une position très résolue. De la première il admet qu'« elle nous autorise à écarter les Églises protestantes et orthodoxes comme héritières légitimes de la pensée authentique et de la volonté formelle de Jésus et de conclure que l'Église romaine seule possède actuellement toutes les prérogatives dont le Christ a entendu doter son Église ». Autant dire que la méthode est par elle-même, et à elle seule, suffisante, efficace et décisive. C'est de quoi personne évidemment ne saurait douter. « Mais cette conclusion, continue l'auteur, si légitime qu'elle soit en elle-même, voit son efficacité démonstrative précisée, complétée et surtout notablement agrandie par l'exposé des notes » (p. 29). La raison en est double : c'est que cette deuxième argumentation conviendrait seule à « la foule des *minores* » et fournirait des preuves « d'une efficacité plus grande » parce qu'établies

(1) Un des meilleurs types de cette méthode est le traité *De Ecclesia* du P. d'Herbigny. Voir *Revue des sciences religieuses*, 1922, p. 179-183 et 361-363.

(2) L'auteur essaie bien de distinguer (p. 45-52) une « troisième partie du traité apologétique de l'Église », qui, d'après les suggestions du concile du Vatican, utiliserait l'Église elle-même comme motif de crédibilité. Mais il est assez difficile de concevoir comment cette démonstration peut pratiquement différer de la précédente.

Digitized by Google

moins sur des textes que sur des faits susceptibles de « constatation expérimentale et historique » (p. 31).

Il n'est pas sûr, ni probable, que cet essai d'harmonisation logique donne satisfaction à tous. En effet, pour justifier ce schéma, il faut d'abord distinguer entre une essence abstraite de l'Église et ses propriétés consécutives, qui sont bien près de se confondre en réalité. D'ailleurs, quand il est une fois démontré que la constitution de l'Église catholique correspond aux vouloirs du Christ, on voit mal ce que la considération de ses propriétés, survenant après cette preuve fondamentale, peut lui ajouter de valeur. Il est même fort douteux que cette deuxième démonstration ait sur la première l'avantage de la simplicité. La perpétuité de la primauté pontificale est-elle plus difficile à reconnaître que la sainteté ou l'apostolicité de l'Église ? Chacune de ces notes, comme toutes les autres, peut être l'objet d'une présentation sommaire qui soit accessible aux *minores* et suffise à les contenter. Mais toutes aussi sont susceptibles d'une exposition scientifique dont les *majores* sont seuls capables de suivre la marche et d'apprécier adéquatement la portée. Ce n'est donc pas, semble-t-il, dans leurs rapports psychologiques avec le sujet qu'il faut envisager les preuves apologétiques de l'Église, mais plutôt dans leurs rapports logiques avec l'objet.

Or cet objet, parce que particulièrement complexe, semble pouvoir être soumis à deux investigations successives : d'une part, dans ses traits extérieurs et, comme tels, plus apparents, sinon plus superficiels; de l'autre, dans ses caractères intimes et profonds. Appliquer à l'Eglise catholique les quatre notes d'unité, de sainteté, de catholicité et d'apostolicité, c'est montrer assurément qu'elle répond aux volontés du Christ et aussi, dans une large mesure, aux *desiderata* de notre raison. Il y a pour elle, de ce chef, une source de transcendance, une marque d'origine divine, donc une véritable démonstration apologétique. Qui ne voit cependant que cette démonstration est encore incomplète, parce que trop extrinsèque, et qu'il est bon de l'achever en vérifiant dans le détail chacun des traits constitutifs de cette Église ainsi justifiée en gros ?

De la sorte, les notes de la véritable Église seraient comme une étude préalable précédant et préparant celle de la constitution même de l'Église; au lieu de deux démonstrations égales et symétriques, on aurait une seule démonstration à deux membres concentriques. N'est-ce pas, en somme, une marche analogue à celle que suit la démonstration chrétienne, où l'on justifie d'abord le christianisme pris en bloc en attendant de compléter cette première impression par la vérification de ses divers éléments, surtout des plus contestés ? Le fait que, de ces deux démonstrations, la première seule appartient à l'apologé-

Digitized by Google

tique, tandis que la seconde se fait d'ordinaire en théologie, ne les empêche pas d'être les deux parties solidaires d'une même preuve totale. Cette solidarité éclate en particulier dans l'étude du Christ, que l'on retrouve, à des points de vue différents mais complémentaires, dans les deux disciplines. Ne semble-t-il pas que le traité de l'Église gagnerait à cette méthode la force et l'unité qui lui manquent trop souvent ?

Cependant la solidité des matériaux est, après tout, plus importante pour l'apologétique de l'Église que leur distribution. Dans ses parties constructives, l'ouvrage du P. de Poulpiquet a tout ce qu'il faut pour servir de guide sûr. L'auteur se rend bien compte que le problème capital est aujourd'hui d'établir « la divine institution de l'Église ». Mais, comme « les textes évangéliques relatifs à l'Église sont en petit nombre et d'un laconisme extrême » (p. 63), la nécessité s'impose de les éclairer et renforcer par les « actes de la chrétienté primitive ». Ce qui l'amène à esquisser une démonstration des dogmes ecclésiologiques sur la double base convergente de l'Évangile et des écrits apostoques, suivant la méthode positive suivie par Mgr Batiffol qu'il utilise largement. Et comme il ne s'agit pas seulement ici d'établir des thèses mais une continuité d'esprit, l'auteur, dans un chapitre des mieux fouillés, s'applique à montrer l'identité morale qui existe entre l'Église et le royaume de Dieu dans les paraboles.

Un des traits distinctifs de cette double et unique réalité est d'unir ensemble le divin et l'humain, plus exactement d'incarner l'œuvre divine dans une institution humaine. « Certaines âmes, écrit le P. de Poulpiquet, ne réfléchissent pas suffisamment à la réalité formidable qui se cache sous ce petit mot : « humain ». Et pourtant, quel infini de misères, de déficiences de toutes sortes, de tares morales même il signifie ! L'Église aura beau rester divine dans son origine et son essence intime, elle portera fatalement la marque indélébile de tout ce qui appartient à l'humanité » (p. 131). Et c'est bien ce qui constitue pour tant de faibles une invincible pierre d'achopement.

Malgré tout, la divinité de l'Église se révèle aux regards bien disposés en signes incontestables. La principale originalité du P. de Poulpiquet est ici d'essayer une synthèse en montrant que la sainteté est « le fondement des autres notes de l'Église », « la note spécifique par excellence » (p. 162). Aussi bien est-ce celle qu'il s'applique à établir en premier lieu, en ayant soin de bien marquer les exigences logiques auxquelles elle doit obéir. Il y aurait aussi d'excellentes observations à cueillir dans les pages qui suivent (1) sur

(1) On y remarquera comme un signe et un besoin d'actualité le grand usage que l'auteur y fait de Pascal.

Digitized by Google

l'argument de prescription et l'apostolicité, sur la note de « complexité » qui dans le catholicisme accompagne et complète celle d'unité. « Ce maintien de la catholicité doctrinale, rituelle, hiérarchique, joint à son extrême tolérance pour tous les particularismes qui ne sont pas en danger pour la foi ou les mœurs, dénotent la profondeur de sens catholique de l'Église romaine » (p. 297).

Le besoin de défendre cette « catholicité doctrinale » a sans doute dicté au P. de Poulpiquet son chapitre final, qui a pour but de justifier par la mission de l'Église le « tutiorisme » dont elle fait preuve en vue « d'offrir à la foi des fidèles le maximum de garanties » (p. 305), suivant l'adage : *Nulla nimia securitas ubi periclitatur aeternitas.* Il ne manque d'ailleurs pas d'observer en spéculatif que « le tutiorisme a pour objet formel non pas le vrai mais le bien » (p. 310) et son sens pratique est assez averti pour « reconnaître que l'application du principe tutioriste peut prêter parfois à des abus » (p 333). L'apologiste de l'Église ne doit, en effet, jamais perdre de vue ces horizons larges et sereins, où toutes les perspectives viennent s'harmoniser au regard des intérêts éternels qui ne cessent de la guider et qui doivent guider également la tactique de ses défenseurs.

Car les principes qu'elle pose ou rappelle, par les explications qu'elle suggère ou autorise, et plus encore par l'esprit qui l'anime, cette étude apologétique de l'Église est de celles qui méritent d'être remarquées. D'autant qu'à la rigueur du dialecticien l'auteur unit les amples et chaudes vibrations du croyant. Et n'est-ce pas encore l'affirmation d'une méthode, et du meilleur aloi, celle qui associe, suivant l'observation du P. Gardeil (p. XXIII-XXIV), ce qui est trop souvent séparé : les élans généreux du cœur et les exigences rigoureuses de l'esprit (1) ? Tous les apologistes ont à profiter dans ces *norissima verba* de celui que son vénérable maître appelle si bien : *cordatus theologus.*

II

Après la théorie, même du seul point de vue de la science, il faut bien cependant en arriver à la pratique. Si le volume du P. de Poulpiquet se caractérise surtout par la prédominance de ces questions et préoccupations didactiques dont personne ne peut faire fi et qui

(1) Au nom de ces exigences mêmes qu'il nous soit permis de relever une légère inadvertance. Pour caractériser l'autorité surnaturelle de l'Église, l'auteur écrit qu'elle est « inspirée de l'Esprit Saint » (p. 15). Expression impropre, qui n'étonne pas sous la plume novice de M. Guignebert (cité p. 30), mais dont le théologien doit se garder. L'infaillibilité de l'Église est due à une grâce d'assistance et non pas d'inspiration.

Digitized by Google

gardent toujours les préférences des spéculatifs, celui de M. l'abbé Brunhes est essentiellement une œuvre de réalisation (1).

Il provient d'une série de conférences « données à un auditoire de laïcs instruits pour qui sont institués des cours d'enseignement supérieur de la religion ». Mais on aurait tort de le considérer pour autant comme une de ces publications dites de vulgarisation qui encombrent périodiquement notre librairie religieuse et qui ne sont le plus souvent que de pauvres redites destinées à résumer ou délayer sans gloire ni profit les thèses de nos manuels. On sent ici le théologien éprouvé et qui jette dans ce moule de circonstance la plénitude accumulée de longues réflexions. Aussi son apologétique de l'Église est-elle des plus personnelles. Non qu'on y trouve de ces innovations où se soulage la fécondité des médiocres, et qui ne sont d'ordinaire que des approximations superficielles ou risquées. C'est par la perception nette, la méditation profonde, l'exposition vigoureuse des vérités classiques que l'auteur atteint une réelle et puissante originalité.

Quand il s'explique sur sa méthode (p. XXIV et *passim*), M. Brunhes ne manifeste pas d'autre intention que de procéder d'une manière synthétique, c'est-à-dire de s'arrêter moins aux détails qu'aux principes constitutifs et à leur lien organique, en vue de « réaliser l'intelligence de cette réalité vivante qu'est le catholicisme ». Mais pour que cette synthèse ne soit pas une simplification arbitraire ou une simple formule de rhétorique, où en chercher la base si ce n'est dans la conception fondamentale du système catholique et, pour tout dire d'un mot, dans le dogmatique même de l'Église? Aussi cette apologétique, au lieu de s'arrêter à l'extérieur ou de se disperser dans l'accessoire, est-elle perpétuellement conçue en fonction de la théologie et construite à l'aide de ses meilleurs matériaux.

C'est à la théologie que l'auteur demande la position du problème, Toute apologétique de l'Église est commandée par le fait criant de la diversité et de l'opposition des Églises. Seulement, pour bien des apologistes, cette divergence semble se réduire aux traits qui distinguent au dehors et comme à l'œil nu leur constitution ou leur histoire. Le théologien, quand il prend soin de remonter jusqu'aux principes dont elles s'inspirent, ne peut pas n'y pas remarquer autant de systèmes différents de la foi et de la vie chrétiennes. Ainsi procède M. Brunhes dans une première partie, toute d'exposition, où il s'applique à caractériser « les diverses formes actuelles du christianisme », qu'il ramène à ces quatre types : catholicisme ou christianisme établi sur le prin-

(1) Gabriel BRUNHES, professeur au Grand Séminaire de Dijon, *Christianisme et Catholicisme*, avec une préface du R. P. D'HERBIGNY, S. J. Paris, Beauchesne, 1924. In-16 de XXX-460 p. Prix : 12 francs.

Digitized by Google

cipe d'autorité ; orthodoxie gréco-russe ou « christianisme nationalisé » ; protestantisme ou « christianisme individualiste » ; anglicanisme ou système du « compromis ».

Dans ce plan, les chapitres consacrés à la présentation du catholicisme, sur lequel l'auteur devait tout particulièrement insister, deviennent un précis *per summa capita* de ce qu'on pourrait appeler l'essence du système catholique. Et cette attention nécessaire à dégager les grandes lignes n'empêche pas l'auteur de fournir sur bien des points les précisions les plus opportunes. Si le catholicisme professe la fidélité à la tradition, « il faut bien distinguer *la Tradition* des traditions humaines, des traditions profanes, par exemple des traditions nationales... Il faut même distinguer la Tradition des traditions religieuses non révélées » (p. 23-24) et ne pas oublier que, même en matière religieuse, « la possession de la vérité est vivante et progressive » (p. 30). Si le catholicisme admet l'infaillibilité de l'Église et du pape, une « intervention divine » y est évidemment supposée, « mais réduite, si l'on peut dire, à son minimum » (p. 45) par la collaboration humaine qui en est inséparable. « La mesure de l'esprit catholique se manifestera donc par l'attitude à l'égard du magistère vivant. Et dans la docilité à l'enseignement catholique, le croyant doit garder la mesure même qui est réclamée par l'Église... D'une part, il ne doit pas ménager son obéissance cordiale à toutes les directions de l'Église, même quand la foi proprement dite n'est pas requise... Mais s'il doit se garder scrupuleusement de tout minimisme..., il ne doit pas moins éviter toute exagération et tout ce qui ressemblerait à une surenchère » (p. 56). Autant d'exemples de cette « sagesse moyenne » dont parle ailleurs M. Brunhes (p. 345) et qui définit trop bien l'esprit de l'Église pour ne pas s'imposer à ses enfants.

Par cette description synthétique du catholicisme la thèse à démontrer est posée devant l'apologiste dans toute son ampleur. M. Brunhes y applique successivement ce double procédé d'investigation systématique et positive qui est l'âme de la méthode théologique. Son principal effort est dirigé contre l'individualisme protestant, qui est, en effet, l'ennemi le plus dangereux et l'antithèse la plus complète du catholicisme.

D'un point de vue rationnel, il commence donc par écarter « les griefs de l'individualisme contre l'Église catholique », puis il fait directement la « critique du christianisme individualiste ». Le terrain ainsi déblayé, il établit directement la mission divine de l'Église catholique, en étudiant, d'une part, « la perfection et l'autorité de sa réponse au problème de la destinée », en analysant de l'autre les caractères surhumains de vitalité et de sainteté qui marquent son histoire. On remarquera cette combinaison des deux méthodes, intrin-

Digitized by Google

sèque et extrinsèque, que l'on a voulu trop souvent opposer et qui doivent, en réalité, se soutenir.

Toute cette démonstration est basée sur ce postulat fondamental qu'il existe ce qu'on pourrait appeler une économie rationnelle du christianisme, c'est-à-dire une révélation divine qui s'adresse à l'intelligence par les dogmes et à la volonté par une règle de vie, qui doit satisfaire dans l'homme aux doubles exigences de sa vie individuelle et sociale. Du christianisme ainsi compris seul le catholicisme peut faire et a fait une réalité viable, une forme effective de sanctification, tandis que l'individualisme protestant en est inévitablement la ruine. Même le protestantisme libéral ne peut assurer le minimum de christianisme que serait cette « religion de l'esprit » qu'on oppose aux « religions de l'autorité ». Il n'y a pas de milieu logique entre la pure incroyance et le christianisme intégral réalisé dans l'Église catholique. Aussi bien l'évolution actuelle des Églises fait-elle de plus en plus « éclater l'irréductible divergence entre ceux qui prétendent se forger à leur guise la religion et le christianisme de leur choix et ceux qui n'ont d'autre souci que de se mettre à l'école même de Dieu » (p. 267-268).

Il reste ensuite à soumettre au contrôle de l'histoire ces principes constitutifs du catholicisme dont la raison montre la parfaite convenance avec l'ensemble du système chrétien. M. Brunhes y consacre sa troisième partie. A peine pourrait-on le chicaner sur la valeur qu'il semble attribuer à cette démonstration par comparaison avec la précédente. « Étude complémentaire », écrit-il, dont il attend une « confirmation puissante » des conclusions établies par la voie rationnelle (p. 320). Quoi qu'il en soit des dispositions subjectives, qui sont nécessairement variables, on ne peut guère contester que la justification historique des bases du catholicisme ne soit, non seulement aussi opportune aujourd'hui, mais aussi nécessaire en soi et aussi importante que l'autre. A cette nuance près, l'auteur en trace d'ailleurs une excellente esquisse en examinant tour à tour l'institution de l'Église par le Christ, puis les titres de l'épiscopat et de la papauté. Si son exposé se tient forcément dans les grandes lignes, tous les principes y sont lumineusement posés qui permettent de réaliser sans subterfuge ni équivoque l'accord entre les affirmations du dogme et les réalités de l'histoire.

Ainsi se trouve établie sur la double base des principes et des faits cette équation essentielle entre le christianisme et le catholicisme que les Églises dissidentes ont eu l'illusion de pouvoir dissocier. Toute apologétique qui se contenterait de nouer entre ces deux termes un lien accidentel resterait à la surface du problème. Il s'agit, au contraire, de mettre en évidence leur continuité fondamentale, mieux encore leur

Digitized by Google

identité réelle, suivant le plan divin et les lois de notre nature. C'est parce qu'elle converge tout entière vers ce point central que l'œuvre de M. Bruhnes est remarquable par son unité logique et sa force persuasive. Accessible à tous par la simplicité du fond et la distinction de la forme, elle réserve aux professionnels, avec un exemple bien conduit de cette méthode qui consiste à incorporer dans l'apologétique de l'Église la théologie même de l'Église, la bienfaisante surprise de ces vues pénétrantes, de ces formules pleines où s'accuse la personnalité de l'auteur. Et, au total, destinée à ceux qui ne savent pas, cette synthèse ne serait-elle pas plus utile encore à ceux qui croient savoir?

Plus classique d'allure, mais non moins utile en son genre, est le récent traité apologétique de l'Église publié par M. l'abbé Paul Buysse (1).

Désireux de répondre adéquatement aux besoins divers des âmes en cette matière, l'auteur établit successivement ce qu'il appelle une « démonstration populaire », puis une « démonstration technique ». La première est établie en gros sur les bases posées par le concile du Vatican : expansion du christianisme, stabilité de l'Église, transcendance morale des martyrs, sainteté de l'Église, auxquelles s'ajoute un chapitre d'actualité sur les merveilles de Lourdes. Tous faits dont, sans études trop difficiles, un minimum d'observation assure la connaissance et dont une réflexion élémentaire permet de saisir la portée. C'est en ce sens qu'ils donnent lieu à une démonstration populaire : ce qui ne veut évidemment pas dire qu'elle ne soit ou ne puisse être concluante dans son ordre.

Néanmoins le développement des études critiques soulève devant un nombre toujours croissant d'esprits le problème du rapport entre l'Église et l'œuvre personnelle de Jésus que révèle l'Évangile. C'est à ceux-là que l'auteur destine sa « démonstration technique », où il montre d'abord la fondation de l'Église par le Christ en personne, puis la convergence des traits qui distinguent l'Église apostolique et subapostolique avec les caractères que nous lui voyons dans le catholicisme. D'où la conclusion ressort que seule l'Église catholique romaine répond à l'Église des apôtres et de Jésus.

On obtient ainsi une apologétique complète, où rien ne laisse à désirer pour l'étendue de l'information, et la vigueur et la clarté du raisonnement. Des divisions saillantes, qu'accentuent la diversité des caractères, et des tableaux synoptiques bien conçus achèvent de

(1) P. Buysse, professeur d'apologétique, *Vers la foi catholique*, t. I : *L'Église de Jésus*, avec une Lettre-Préface de Son Eminence le cardinal Mercier. Lille, Paris et Bruges, Desclée, 1925. In-16 de VII-474 p.

Digitized by Google

rendre facile l'utilisation pratique de l'ouvrage. Modestement l'auteur reprend à son compte le mot de Pascal : « Ce ne sont que des répétitions de ce que j'ai appris ». Les lecteurs informés s'apercevront du moins qu'il a « appris » aux bonnes sources et que la prétendue « répétition » est, en réalité, une mise en œuvre très personnelle. Dans la catégorie toujours si importante des œuvres de vulgarisation, on trouverait difficilement mieux.

Bien que le problème de l'Église ne soit pas étranger à nos milieux catholiques, c'est surtout dans les pays de religion mixte qu'il se pose avec une particulière acuité. Aussi, pour ne parler que du XIXe siècle, y a-t-il suscité une littérature des plus variées et des plus abondantes, parmi laquelle les noms de Wiseman, de Newman et de Manning en Angleterre, de Moehler en Allemagne se détachent en haut relief. L'œuvre est d'ailleurs une de celles qui doivent être périodiquement recommencées en vue de répondre aux besoins de générations successives. Rien d'étonnant, par suite, à ce qu'elle ait été reprise naguère par le Dr Adam dans une série de conférences universitaires données à Tubingue au cours du printemps 1924 (1).

Par analogie avec les célèbres leçons de Harnack, l'auteur a intitulé les siennes : « L'essence du catholicisme ». C'est dire son intention de présenter l'Église par l'intérieur, plus exactement par les lignes maîtresses du système religieux qu'elle incarne, par les traits caractéristiques de l'esprit qui l'anime. D'après l'évêque luthérien Söderblom, elle représente « un type de piété autre que celui du christianisme évangélique, mais complet dans son genre, plus complet même que la piété évangélique ». Seulement cette perfection est trop souvent voilée par l'ignorance des simples ou la passion polémique des savants. Aux uns et aux autres le Dr Adam se propose de révéler cette *terra incognita*. C'est pourquoi il expose, dans un ordre qu'il s'efforce en vain de rendre rationnel, les relations du Christ avec l'Église et de l'Église avec le Christ, la fondation de l'Église par Jésus et le rôle que Pierre doit y jouer, la catholicité de l'Église, sa nécessité dans le plan du salut, l'efficacité de ses sacrements et de son enseignement moral, pour terminer par le scandale de ses trop apparentes misères.

Tous ces thèmes sont abordés avec une grande hauteur de vues et en fonction des difficultés les plus actuelles. L'ensemble de ces conférences est fait pour grandir en ses lecteurs l'intelligence et l'estime de l'Église. Est-il besoin de dire que ce genre de services est de ceux qui dépassent les frontières les plus fermées ? Ajoutons d'ailleurs que

(1) Dr Karl Adam, *Das Wesen der Katholizismus*. Augsbourg, Haas et Grabherr, 1924. In-4° de VI-174 p.

Digitized by Google

la magnifique impression du volume donne l'idée la plus favorable de l'industrie allemande au temps présent.

Cependant les meilleures synthèses ne dispensent pas des laborieuses analyses qu'elles supposent et qui les préparent. Ainsi en est-il surtout pour la justification historique du catholicisme et spécialement de la papauté, qui soulève tant de points de fait.

« Il suffit à notre dessein, écrit M. Brunhes avec un sens très juste des nuances, de relever quelques-uns des faits ou des textes susceptibles de faire apparaître avec le plus de relief la réalité du développement historique en manifestant et la continuité du principe et les applications de plus en plus expressives et étendues qu'il reçoit » (p. 372). Cette perpétuité de la primatie romaine dans le développement progressif de son exercice demande, pour être dûment prouvée, de longues et minutieuses enquêtes, proportionnées au nombre des faits et à l'importance des principes qu'ils mettent en jeu. Est-il besoin de dire que la période des origines offre entre toutes un intérêt capital ? C'est précisément celle qu'a choisie Mgr Batiffol et qu'il achève aujourd'hui d'explorer (1).

Quatre étapes ont marqué cette œuvre de longue haleine : en 1909, *L'Église naissante et le catholicisme* ; en 1914, *La paix constantinienne* ; en 1920, *Le catholicisme de saint Augustin* ; en 1924, *Le siège apostolique*. D'autres ont dit et diront les mérites historiques de cette vaste publication, où sont recueillis et commentés avec toutes les ressources de l'érudition la plus sagace les traits caractéristiques de la vie et de l'action de l'Église romaine pendant les cinq premiers siècles. Les théologiens n'ont pas manqué d'en faire leur profit pour élaborer une doctrine du pouvoir pontifical susceptible d'épouser les contours variés du réel. Il suffit à notre dessein d'en marquer ici la haute valeur apologétique, puisqu'elle a tout entière pour résultat d'établir sur une base rigoureusement scientifique, non plus seulement l'existence, mais, à travers la diversité de ses formes, l'importance et les bienfaits de la papauté (2).

(1) Mgr Batiffol, *Le siège apostolique* (359-451). Paris, Gabalda, 1924. In-16 de VIII-624 p. Prix net : 15 francs.

(2) Cette publication a déjà été remarquée dans les milieux anglicans et « orthodoxes », d'où lui sont venues, avec des hommages flatteurs, des critiques imposées par les parti-pris confessionnels. L'auteur prend acte de ceux-là et discute celles-ci dans son petit volume : *Catholicisme et papauté*, in-16 de 126 p., Paris, Gabalda, 1925, prix : 4 francs, qui devient ainsi comme le complément apologétique du précédent.

Digitized by Google

Peu d'événements dans cette période sont mieux faits pour montrer dans la réalité complexe de son fonctionnement le pouvoir du pontife romain que les controverses christologiques du v^e^ siècle et le concile de Chalcédoine qui les termina. A cette mémorable assemblée, qui entendit les légats du grand saint Léon et acclama sa doctrine, Mgr Batiffol consacre un très fort chapitre (p. 493-589). Le même thème avait fait quelque temps auparavant l'objet d'une monographie plus didactique, due au P. Théophile Harapin, qui ouvre une série de *Collectanea* dirigée par les Franciscains de Quaracchi (1). Suivant un schématisme qui sent encore les procédés de l'école, l'auteur distribue son travail en deux parties : partie historique où sont exposés les faits, partie démonstrative où sont dégagées les conclusions. Celles-ci d'ailleurs, et c'est ce qui importe, sont solidement appuyées sur ceux-là et le P. Harapin, qui se montre bien au courant de la littérature orientale, défend victorieusement contre les vaines échappatoires des « orthodoxes » ce qu'on pourrait appeler la portée pontificale de ces événements.

Outre leur intérêt propre, qui est très grand, des monographies de ce genre apportent leur pierre à cette justification historique du catholicisme dont l'apologétique de l'Église doit tracer la méthode et réaliser la synthèse. Le P. Harapin reprend au terme de son étude le mot bien connu de saint Ambroise : *Ubi Petrus ibi Ecclesia.* Telle est, en effet, la vérité capitale que l'histoire et la raison, chacune à sa manière, s'accordent à illustrer et dont l'évidence finira bien, Dieu aidant, par vaincre un jour ou l'autre les préjugés séculaires de tous ceux qui gardent encore la foi en l'Église et en son divin chef.

III

Pour vérifier leurs lois ou contrôler leurs hypothèses, les sciences positives ont la ressource de l'expérimentation. L'apologétique du catholicisme trouve une contre-épreuve jusqu'à un certain point analogue — et qui lui permet, en tout cas, d'éprouver ou de confirmer ses conclusions — dans la situation de fait que présentent aujourd'hui sous nos yeux les Églises dissidentes. S'il n'est rien de plus douloureux pour le cœur du croyant, il n'est rien de plus instructif pour son esprit que le spectacle du malaise constitutionnel où se débattent

(1) Théophile Harapin, O. F. M., *Primatus Pontificis Romani in concilio Chalcedonensi et Ecclesiae dissidentes.* Quaracchi, Collège Saint-Bonaventure, 1923. In-8° de x-130 p.

Digitized by Google

« nos frères séparés », à moins que ce ne soient les efforts que, jusque dans leur détresse, ils esquissent parfois pour en sortir. Aussi est-il souverainement utile pour l'apologiste de suivre les mouvements que l'on voit évidemment de temps à autre se produire dans les Églises qui ont rompu avec le centre de l'unité.

L'Institut Oriental créé par le Saint-Siège a pour principal office de maintenir — ou de rétablir — le contact entre l'Orient « orthodoxe » et l'Occident catholique. Une des formes les plus efficaces de son activité à cet égard est la publication des *Orientalia christiana*, fascicules périodiques, de format et de prix différents, où sont publiés des documents inédits ou des études nouvelles sur la vie des Églises orientales dans le présent ou le passé (1). Très curieux et très précieux sont les deux numéros de juin et de juillet-septembre 1923, tout entiers relatifs à la récente « Église orthodoxe panukrainienne » (2).

On ne sait peut-être pas assez parmi nous quel travail de profonde dissociation est en train de s'accomplir, depuis la Révolution soviétique, qui mine le statut religieux de l'ancienne Russie non moins activement que son statut politique, et le plus souvent sous l'action des mêmes forces. Tandis que la chute du tsarisme, entraînant celle du Saint-Synode, semblait tout d'abord tourner au bien de l'Église, qui profitait du nouveau régime pour restaurer le patriarcat de Moscou aboli depuis Pierre-le-Grand, des courants révolutionnaires, encouragés sinon créés par le gouvernement des Soviets, ne tardaient pas à se manifester dans son sein. A l'Église patriarcale, suspecte de tendances bourgeoises et réactionnaires, s'opposaient, sous le nom d'*Église vivante*, de *Confédération des Communautés de l'Église primitive Apostolique*, de *Confédération de la renaissance ecclésiastique*, diverses sectes plus conformes à l'esprit des temps nouveaux. Elles s'accordent à professer, avec un loyalisme plus fidèle à l'égard de l'État soviétique et de la révolution socialiste dont il est issu, des réformes qui entament plus ou moins gravement, sous prétexte de revenir à l'ancienne Église, les principes traditionnels du dogme et de la discipline ecclésiastiques. Plus radical encore et plus porté vers le protestantisme, l'évêque Joannice vient de lancer une *Église libre des travailleurs*. La coalition

(1) L'ensemble de ces fascicules doit former annuellement un volume d'au moins 320 pages. En vente à Rome. *Pontificio Istituto Orientale*, Piazza della Pilotta, 35. Prix : 20 francs.

(2) Prince Pierre Wolkonsky et P. Michel d'Herbigny, S. J., « *L'Église orthodoxe panukrainienne* », *Dossier américain de « l'Orthodoxie panukrainienne »*, 2 in-8° de 54 et 96 p. (p. 73-224 de la collection *Orientalia christiana*, 1923). Prix : 4 et 8 francs.

Digitized by Google

de ces partis a fini par obtenir la déchéance du patriarche Tykhon.

Au surplus, ces divisions politiques se compliquent et s'aggravent de particularisme national. Car les diverses républiques qui se sont partagé les débris de l'Empire russe voulurent toutes avoir et s'empressèrent d'organiser autant d'Églises indépendantes.

De ce double principe séparatiste est née la récente Église panukrainienne. Elle affiche la prétention de s'opposer également au patriarchisme moscovite et au catholicisme romain sur les bases de la nationalité ukrainienne. A cette fin, elle fait valoir les droits ecclésiastiques de la vieille métropole de Kiev, indûment supplantée par Moscou, et revendique une juridiction spirituelle sur une population de quelque trente à trente-cinq millions d'âmes dans la Russie du Sud, sans compter les Ukrainiens dispersés aux États-Unis par la colonisation. Un « concile orthodoxe panukrainien », tenu à Kiev en octobre 1921, a posé les principes de la nouvelle Église et lui a donné un chef en la personne de l'archiprêtre Wassili Lipkovsky — ou Lipkivsky — promu métropolite. Celui-ci s'est adjoint une vingtaine de collaborateurs, dénommés évêques. Ensemble, ils auraient institué plus de mille « prêtres » et fondé deux à trois mille paroisses. Toujours est-il que, non seulement le patriarche Tykhon s'est ému de la nouvelle secte, mais aussi le gouvernement des Soviets, qui, après avoir vainement cherché à ramener les Ukrainiens, a fini par faire arrêter le métropolite et ses lieutenants.

Quelles que soient les destinées ultérieures du mouvement panukrainien, il sert dès maintenant à montrer la virulence du venin séparatiste que le schisme a infusé aux Églises orientales. De même que Constantinople s'est séparée de Rome et plus tard Moscou de Constantinople, une loi fatale veut que chaque État cherche à se donner et se donne en fait son Église autonome. Cet émiettement automatique s'est vérifié, au cours du XIX^e^ siècle, pour les nouvelles nationalités qui ont vu le jour dans les Balkans. Il se réalise encore aujourd'hui, avec la même logique implacable, pour les organismes qui naissent du vieux corps russe décomposé. Toutes créations qui achèvent de briser l'unité de l'Église et, en donnant à l'élément nationaliste un rang prépondérant, portent la plus grave atteinte à l'idéal prêché par le Christ d'une humanité unifiée sous le règne de Dieu.

Fait plus grave encore : avec la discipline, c'est le dogme lui-même qui arrive à s'ébrécher. S'il est un titre que les Églises orientales se plaisent à revendiquer, c'est bien celui d'orthodoxes. En dépit de leur attachement aux sept conciles, les Orientaux, pour mieux se distinguer des catholiques, ont pourtant fait subir une modification au texte du symbole qui fixe les quatre notes de la véritable Église et celle-ci est dite désormais « une, sainte, *conciliaire* et apostolique ». C'est

Digitized by Google

justement de ce néologisme que l'Église panukrainienne s'est emparée pour en faire un synonyme de « démocratique ». Elle professe donc « être basée, non sur le caprice, mais sur les principes d'autocéphalie, d'administration conciliaire et, d'un mot, sur des bases vivantes et populaires ». Principe qui se traduit par le droit reconnu au concile de conférer l'autorité spirituelle aux membres de la hiérarchie. De fait, le métropolite Vassili, ses évêques et ses prêtres ont été intronisés de cette façon. Et pour conserver une ombre de succession apostolique, on insinue que telle fut « la manière primitive des Apôtres ». Le P. d'Herbigny n'exagère donc pas en disant que c'est là du pur protestantisme, « au sens le plus radicalement négatif du mot » (p. 129). De tels excès ne font-ils pas ressortir la valeur de ce principe d'unité qui est l'âme du catholicisme et dont la primauté romaine fut toujours la sauvegarde?

Cependant jusqu'en ces épaisses ténèbres la flamme universaliste allumée par l'Évangile jette encore quelques vagues lueurs. « Les Églises autocéphales des diverses nations et des divers pays, prononce le synode panukrainien de Kiev, s'unifient en une Église du Christ, unique, synodale, apostolique, orthodoxe et mondiale » (p. 89). Unité qui ne peut être, avec ces prémisses nationalistes, que purement intérieure et invisible. D'autres pourtant, avec plus de raison et de clairvoyance, souhaiteraient que cette union mystique prît la forme d'une communion ecclésiastique. Cette idée n'est pas étrangère aux meilleurs représentants de l'orthodoxie russe (1); mais elle se développe surtout dans les milieux anglicans.

Depuis 1910, l'Église épiscopalienne d'Amérique poursuit le rêve d'un rapprochement entre les Églises chrétiennes. Ce rêve a pris corps dans le projet d'une réunion mondiale (*world conference*) qui doit se tenir cette année même pour entreprendre de grouper en vue d'une action commune les diverses fractions de la chrétienté. Le pape Benoît XV pressenti exprima toutes ses sympathies pour cette louable entreprise, tout en rappelant les principes qui interdisent à l'Église catholique d'y prendre part.

En attendant les résultats de ce congrès, l'anglicanisme a visé quelques unifications moins problématiques. L'aile gauche tend plus que jamais les bras vers l'Orient orthodoxe. Tout le cours du XIX[e] siècle, des rapprochement furent tentés, qui n'eurent guère qu'un succès de politesse, mais qui n'en révèlent pas moins une tendance. Ils ont été

(1) Voir Pierre Hanski, *La tragédie de l'Église russe*, dans les *Études* du 5 août 1922, p. 293 ss.

Digitized by Google

repris, la politique aidant, depuis la grande guerre et auraient abouti à la reconnaissance des ordinations anglicanes par le patriarche Meletios, à la date du 1er août 1922. L'Église orthodoxe serbe aurait également consenti à l'inter-communion ; mais le projet d'un concile « œcuménique » n'a pas encore abouti (1). Toutes ces unions semblent d'ordre diplomatique plutôt que théologique et ne peuvent aller bien loin, à moins que l'Orient orthodoxe ne veuille finalement lâcher le dogme traditionnel de la hiérarchie apostolique dont il s'était jusqu'ici constitué le gardien.

Mieux inspirés sans nul doute sont ceux qui, à la suite de lord Halifax, se tournent vers l'Église catholique (2). Les efforts persévérants du noble lord ont provoqué ces célèbres conversations de Malines, qui, au cours de l'année 1923, ont mis en contact, sous le haut patronage du cardinal Mercier, les théologiens les plus qualifiés des deux Églises pour s'entretenir en commun de tous les problèmes concernant l'union. Non pas qu'aucun résultat précis soit encore obtenu ou, selon toute apparence, le puisse être de longtemps; mais le fait ne saurait être négligeable que des pourparlers pacifiques aient pu se poursuivre, plusieurs jours durant, sur des sujets brûlants qui excitaient hier encore tant de passions et que les chefs respectifs des deux Églises aient cru devoir en informer leurs ouailles comme d'un événement digne d'attention et de sympathie (3). Faute de s'entendre, n'est-ce pas déjà quelque chose que de mieux se comprendre ou de l'essayer loyalement? C'est dans ce sens moral et en vue d'un lointain avenir que cette nostalgie persistante de l'unité catholique chez les meilleurs représentants de l'anglicanisme, en même temps qu'elle est le désaveu d'un particularisme séculaire, apparaît au croyant pleine des plus consolantes promesses.

Il n'est pas jusqu'au pur protestantisme qui ne paraisse effleuré çà et là de souffles nouveaux. On y signalait naguère une « évolution » significative, sous la forme d'un mouvement que ses promoteurs eux-mêmes ont appelé « l'œcuménisme » (4). Ils y poursuivent le but de

(1) Voir M. L'HERBIGNY, *L'anglicanisme et l'orthodoxie gréco-slave*, Paris, 1922, résumé dans G. BRUNHES, *op. cit.*, p. 401-410.

(2) La brochure du noble lord est analysée dans la *Revue*, t. IV, 1924, p. 186.

(3) La lettre circulaire de l'archevêque anglican de Cantorbéry est publiée dans la *Documentation catholique* du 19 janvier 1924 et celle du cardinal Mercier dans le n° du 23 février.

(4) Voir Mgr P. BATIFFOL, *Une évolution du protestantisme : L'œcuménisme*, dans la *Revue des jeunes* du 10 octobre 1922 et R. GUISAN, *Vers l'unité*, Lausanne, 1920. Résumé dans G. BRUNHES, *op. cit.*, p. 397-401.

Digitized by Google

supprimer dans les missions la concurrence des diverses « dénominations » chrétiennes et de préparer une fédération des Églises, déjà ébauchée par une fédération internationale des étudiants chrétiens. C'est peu ; mais ce peu n'est pas rien, quand on songe à l'individualisme agressif dont la Réforme avait fait le dogme essentiel de son Évangile. La réaction sans nul doute sera longue et difficile ; mais ne doit-on pas retenir comme un signe des temps les moindres indices qui semblent l'amorcer? Toutes les forces qui poussent « vers l'unité » travaillent, qu'on le veuille ou non, pour la vieille Église qui en fit toujours le premier de ses principes et se montre seule capable, après vingt siècles, d'en faire une réalité.

Plus substantiel semble devoir être cet « essai de luthéranisme catholique » qui vient de se produire en Allemagne dans ces dernières années et qui, par analogie avec la situation des partis dans l'Église établie d'Angleterre, a pris le nom de « Haute-Église ». On trouvera l'histoire et l'appréciation de ce mouvement dans l'excellent volume que vient de publier le P. Charles, professeur à Louvain (1).

Comment, en effet, pour des catholiques ne pas être attentifs et émus quand on voit un groupe imposant de laïques et de pasteurs revendiquer hautement le titre de « catholiques », chanter les gloires de l'Église et proclamer la nécessité de lui appartenir, réclamer le rétablissement de la fonction épiscopale, la restauration de la liturgie autour de l'Eucharistie comme centre et avec la confession privée comme moyen, organiser un bréviaire et des exercices spirituels, revenir aux pratiques de l'ascétisme, voire même au culte de Marie ? Or ce groupe, qui s'est constitué en octobre 1918, a manifesté depuis son activité par la publication d'une Revue (*Die Hochkirche*) où s'expriment au jour le jour ses revendications et par des assemblées annuelles, telles que celle du 31 octobre 1922, tenue en l'église Saint-Nicolas-de-Berlin et marquée par la célébration d'une grand-messe avec officiants en aube blanche. N'est-ce pas, à première vue, un désaveu théorique et pratique de la Réforme ? De fait, les chefs du mouvement ne dissimulent pas leur intention de réagir contre l'esprit de puritanisme et de nationalisme qui désole de plus en plus les Églises protestantes, cependant que déjà commence à pleuvoir sur eux l'inévitable reproche de romanisme, sans d'ailleurs ralentir leur élan.

Mais, pour ne pas s'exposer à des méprises injustifiées ou à de

(1) Pierre Charles, S. J., professeur de théologie, *La robe sans couture.* Un essai de Luthéranisme catholique : La haute Église allemande. Dans la « Section théologique » du *Museum lessianum,* Bruges et Bruxelles, 1923. In-8° de XII-187 p. Prix : 8 francs. — L'auteur se réfère à une série d'articles publiés dans les *Stimmen der Zeit,* au cours des années 1919, 1920 et 1921.

Digitized by Google

cruelles illusions, il faut se rappeler que ces mêmes hommes se proclament en même temps d'authentiques et fidèles luthériens. C'est que dans Luther ils aiment voir moins les innovations révolutionnaires dont il garde la responsabilité que l'attachement qu'il conservait encore pour le dogme traditionnel et même pour les pratiques médiévales de piété : tous éléments du vieux passé chrétien qui ont périclité plus ou moins rapidement dans les communautés de la Réforme et que la Haute-Église voudrait y restaurer. « On se tromperait du tout au tout, précise très justement le P. Charles, si on voyait dans la crise actuelle de l'Église d'Allemagne autre chose qu'une réaction spécifiquement protestante » (p. 52).

C'est comme un nouvel essai de cette *via media* dans laquelle croyait pouvoir se maintenir Newman avant sa conversion. « La Haute-Église trouve à côté d'elle le vieil évangélisme qui, dans sa forme actuelle, ne lui inspire plus confiance, et le catholicisme romain qui, par son avidité, lui fait peur. Alors elle se décide à se passer du secours d'autrui et elle veut se développer par ses propres ressources, et, sans se livrer à personne, cueillir partout ce qui est louable dans la pratique et chrétien dans la croyance » (p. 79).

De cette position la critique est aisée et le P. Charles y consacre la deuxième partie de son volume. Autant il s'était montré tout d'abord historien informé, autant il apparaît ici dialecticien rigoureux. Son but principal est de montrer que de se proclamer luthérien ne saurait être un programme effectif ni un fondement sûr, dès lors que Luther lui-même a fait preuve d'inquiétantes variations sur les points les plus graves et que son initiative réformatrice a pu donner légitimement naissance aux conséquences les plus diverses. Alors que la Haute-Église se réclame de lui pour rétablir un dogme et un culte, d'autres se prévalent de son esprit pour déchaîner un libéralisme radical qui supprime entièrement l'un et l'autre. En regard de cette doctrine inconsistante et funeste, le P. Charles dresse le tableau du vrai catholicisme qui trouve dans l'amour de l'Église un principe indéfectible de stabilité, de fécondité et de vie.

Il reste que, malgré ses trop visibles déficiences, le mouvement de la Haute-Église allemande présente à l'apologiste l'intérêt d'un double témoignage, et par les souffrances qu'il révèle au sein de celle des Églises séparées qui semblait jusqu'ici la plus fière de son œuvre, et par le retour inconscient qu'il manifeste aux principes de l'Église-mère qui seule peut y remédier. D'autant que, malgré ses réserves et ses critiques, l'auteur ne peut se défendre d'un optimisme que son âme d'apôtre sait rendre communicatif.

« Tout effort vers le bien, écrit-il, mérite une estime infinie ; tout front tourné vers la lumière est orienté vers Dieu » (p. x). Et encore :

Digitized by Google

« Si la stratégie du Pêcheur invisible nous paraît lente et sinueuse, si les résultats ne contentent pas notre appétit de succès massifs, apprenons à mettre un doigt sur nos lèvres et à guetter, dans le silence et la prière, comme les serviteurs des paraboles et les anciens voyants d'Israël, vers l'horizon lointain, le Fils de la promesse, Celui qui doit venir et qui, peut-être, ne tardera plus » (p. 184). Ce n'est pas envers le « luthéranisme catholique » seulement que conviennent ces dispositions, mais à l'égard de tous nos frères séparés que les souffles invisibles de l'Esprit semblent, en ce moment plus que jamais et au travers des plus rudes tempêtes, rapprocher lentement du port.

Jean Rivière.

P. S. — De toutes les questions qui se posent autour du problème de l'Église le rôle des manuels destinés à l'enseignement est de réaliser la synthèse. Ils se multiplient depuis quelques années, et l'on ne peut que s'en réjouir. Celui du P. Dieckmann, dont nous recevons le premier volume (1), s'annonce comme devant être des plus importants et des plus neufs.

Suivant une méthode qui rappelle et développe celle du P. d'Herbigny, l'auteur suit une marche historique, en vue de montrer sous quelle forme l'Église est entrée dans le monde. Il commence donc par étudier d'après l'Ancien Testament la notion du « royaume de Dieu » qui en est la préparation. Puis il montre dans l'Évangile la réalisation de cette antique promesse et justifie, contre l'école eschatologique, le caractère à la fois transcendant et terrestre, interne et externe, mais toujours purement religieux, du « royaume » prêché par Jésus, dont la phase présente s'identifie avec l'Église (p. 14-18). De l'Église ainsi fondée il établit la constitution hiérarchique par l'institution de l'apostolat (p. 187-318); puis il en suit la conservation et le développement par larges tranches d'histoire depuis l'âge apostolique jusqu'au IIIe siècle, pour y montrer la permanente attestation de l'épiscopat et de la primauté romaine (p. 319-460). Un chapitre final p. 494-535) exquisse brièvement les titres apologétiques de l'Église catholique telle que nous le voyons aujourd'hui.

Bien qu'il ne soit guère contestable ni contesté que l'Église ait présenté dès cette lointaine époque les marques distinctives du catholicisme, on aimerait que cette démonstration fût poursuivie, au moins

(1) Hermannus Dieckmann, S. J., *De Ecclesia*. Tractatus historico-dogmatici, t. I : *De regno Dei, de constitutione Ecclesiae*. Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1925. In-8° de XVI-553 p.

Digitized by Google

pour ce qui regarde la papauté, à travers les IVe et Ve siècles. L'auteur, qui fait grand cas des publications de Mgr Batiffol, trouvera sans doute moyen d'utiliser aussi plus tard les conclusions de la dernière sur « le siège apostolique », par où s'achèverait très à propos sa vérification historique du catholicisme traditionnel.

On conçoit que ce plan amène le P. Dieckmann, comme il s'en explique dans sa préface, à négliger bien des questions qui se trouvent largement traitées dans les autres manuels; mais c'est pour en introduire d'autres qui méritent également d'y figurer. On reconnaît partout chez lui la préoccupation de répondre à la critique moderne et de justifier contre elle les titres positifs de l'Église dans l'ensemble du plan divin. Élèves et maîtres trouveront à cet égard dans ces longues pages d'abondants et excellents matériaux (1).

J. R.

(1) Par une méthode singulière, l'auteur rejette les notes et références en fin de chaque chapitre; ce qui n'offre aucun avantage pour la clarté et a certainement le défaut d'en rendre la consultation difficile. Tous les lecteurs de l'ouvrage seront d'accord pour trouver regrettable ce procédé et en souhaiter la prompte modification.

Digitized by Google

CHRONIQUE D'HISTOIRE DU DROIT CANONIQUE

LES INDULGENCES

Dans une longue série d'articles, pleins d'analyses minutieuses et de conclusions fermes, Mgr Paulus (1) a établi, ces dernières années, le dossier de l'histoire des indulgences. Il réunit en trois volumes, après remaniements et avec de nombreuses additions, ces chapitres dispersés.

En les juxtaposant, il n'a pu leur donner l'harmonie, la cohésion des ouvrages d'un seul jet. Les redites y sont fréquentes. L'exposé de certaines questions est morcelé sans raison décisive. Plusieurs chapitres sont le résumé, la traduction allemande, des commentaires — si monotones — de canonistes ou de théologiens classiques et d'autres, les seuls qui intéressent vraiment le lecteur, développent sur un plan systématique les idées essentielles contenues dans ces excellents fichiers. Enfin, dans l'interminable série des concessions, l'importance relative de chaque événement n'apparaît point de prime abord à l'historien en quête des transformations juridiques.

La genèse de ce grand ouvrage explique la plupart de ses imperfections. Elles ne détruisent point la richesse d'une documentation sans lacune profonde, non plus que les sentiments de l'auteur, qui se laissent de temps à autre apercevoir, ne troublent gravement la sérénité de sa critique. Malgré ses défauts très apparents, cette histoire des indulgences est la plus complète, la plus solide que l'on ait jamais publié. Elle présente un intérêt de premier ordre non seulement pour l'histoire de la théologie et du droit canonique, mais pour l'histoire générale du Moyen-Age.

(1) N. Paulus, *Geschichte des Ablasses im Mittelalter vom Ursprunge bis zur Mitte des 14 Jahrhunderts*, Paderborn, Schöningh, 1922-1923, 3 vol. in-8°. Les articles de Mgr Paulus ont été utilisés en France, notamment par le P. Galtier (art. *Indulgences* dans le *Dictionnaire d'Apologétique*) et par M. l'abbé Magnin (art. *Indulgences* dans le *Dictionnaire de Théologie catholique*).

Digitized by Google

I

Il aurait été fort utile de préciser, dans une Introduction, l'état du problème historique des indulgences, les conclusions des savants qui l'ont étudié au cours de ces dernières années. Mais Mgr Paulus aborde sans discours préliminaire la discussion des origines de l'indulgence.

La méthode qu'il recommande ne sera point admise sans contestation. Partir d'une définition moderne de l'indulgence, pour relever l'apparition successive des divers traits qui la composent, c'est préjuger la continuité du développement et isoler une institution qui ne se comprend bien que replacée dans l'ensemble du système pénitentiel. Il est évident que, dans les premiers siècles, le rapport entre l'absolution et la satisfaction n'est point entendu comme de nos jours.

A la vérité, Mgr Paulus montre dans son enquête moins de déterminisme, plus de finesse que n'en suppose la méthode qu'il loue. Il ne s'impose des critères rigoureux, il ne se trace une voie tout unie que pour rassurer son lecteur et pour se permettre à lui-même une exploration attentive et sans risque d'égarement de tous les détours et replis de son domaine. Et ses observations nous font connaître aussi complètement que nous le pouvons souhaiter les origines et les premières formes des indulgences, les fondements de la doctrine classique, la pratique et les abus des derniers siècles du Moyen-Age, le rôle des indulgences dans la vie de l'Église et dans l'histoire de la civilisation.

II

Les origines des indulgences, ce n'est point dans la primitive Église qu'il les découvre. Il examine et élimine successivement tous les exemples très anciens que l'on a parfois allégués (pardon de l'incestueux de Corinthe, absolution des *lapsi* qui ont été pourvus, par les martyrs, de *libelli pacis*, réconciliation des mourants) (1). La législation conciliaire accorde bien à l'évêque le pouvoir d'anticiper la libération du coupable (2), mais seulement quand il estime qu'une satis-

(1) La peine est remise aux *lapsi* en même temps que le péché, tandis que l'indulgence est une libération extrasacramentelle. Quant au malade réconcilié, il n'est point dispensé de pénitence, s'il revient á la santé. Mgr Paulus examine encore quelques faits — notamment les adoucissements de peine, par décision conciliaire, — qui n'ont certes point les caractères des indulgences.

(2) L'auteur ne donne pas toujours avec assez de précision la référence

Digitized by Google

faction suffisante a été fournie : il ne s'agit que d'appliquer exactement la peine, de tenir compte de l'activité exceptionnelle de certains pénitents.

Dans l'âge patristique, aucune trace ne peut être relevée d'une remise extrasacramentelle de la peine : simplement, la justice se fait, moins rigide dans la détermination et l'application des peines.

Une évolution analogue, et bien plus marquée, de la rigueur à la miséricorde s'est produite au début du Moyen-Age dans les chrétientés d'Irlande et de la Bretagne insulaire. On y avait adopté, au lieu du système primitif de la pénitence, suivie de réconciliation, le système de la réconciliation immédiate, suivie d'œuvres satisfactoires. Pour chaque péché est infligée une pénitence que fixent les tarifs des pénitentiels. Mais comme ces tarifs étaient inapplicables, en fait, à certaines catégories de personnes (les malades, par exemple), les commutations de peines furent dès le VII[e] siècle autorisées par la Coutume et, peu à peu, devinrent d'usage courant. Toute pénitence fut rachetable, et moyennant un prix peu élevé.

Cette pratique des rédemptions se répandit non seulement dans les chrétientés celtiques mais encore sur le continent. Certains conciles, par exemple celui de Tribur (895), l'ont ratifiée.

Le principe ancien de l'expiation n'est point détruit par ce rachat, puisque l'équivalent de la peine infligée par le confesseur est fourni. Mais il s'agit, en vérité, d'une équivalence juridique. Pratiquement, le pécheur est soumis à une réparation bien minime. Les tarifs de compensation instituent en fait, sinon en droit, des privilèges généraux Leur généralité, leur extrême douceur et leur application en dehors du tribunal de la pénitence les distinguent des modérations accordées par les évêques, aux premiers siècles.

Dès le IX[e] siècle, le concept primitif de la peine subit une modification plus grave encore que Mgr Paulus n'a point relevée dans son étude des origines de l'indulgence (1). La nécessité d'une réparation personnelle et complète cesse d'être un principe sans exception.

Non seulement le pécheur fut maître de commuer sa peine, mais il put la faire accomplir par un remplaçant. La fortune de cette pénitence vicaire a été assurée en Irlande et sur le continent par les moines celtiques et si étrange que cela puisse paraître, elle fut consolidée par les champions de l'orthodoxie pénitentielle, Théodulphe d'Orléans, les

aux textes qu'il discute : par exemple, il n'indique point quels canons d'Ancyre et de Nicée permettent à l'évêque la libération anticipée du pénitent.

(1) Il étudie la pénitence par représentant à propos de la théorie classique du trésor de l'Église.

Digitized by Google

Pères du Concile de Mayence, en 847. Le Pénitentiel d'Edgard (x^e s.) expose la méthode avec soin. L'idée que les dettes du pécheur peuvent être compensées par les mérites d'autrui est donc populaire dans les chrétientés occidentales.

N'est-on pas allé plus loin encore et ne peut-on point reconnaître une remise véritable de la peine, par autorité du Saint-Siège, dans plusieurs textes du IX^e siècle que Mgr Paulus mentionne, mais sans leur donner, croyons-nous, assez de relief. Ils concernent des pélerins. Des pélerinages étaient souvent imposés à titre de peine et l'un des lieux assignés, c'est le tombeau des Apôtres. Les pénitents se présentent au pape pour obtenir remise ou réduction de peine.

Or, plusieurs des textes qui nous font connaître la réponse favorable du pape montrent bien qu'il tient compte, plus que des fatigues d'un long et périlleux voyage, de l'intercession des Apôtres (1).

Comment s'est organisée cette pratique de la réformation des peines par le Siège romain ? Il faut souhaiter que les textes qui fournissent les éléments d'une réponse à cette question et dont beaucoup ont été mentionnés par Mgr Paulus, soient à nouveau étudiés (2).

Que le pape ait dans l'administration de la pénitence un rôle exceptionnel, c'est l'opinion des papes et des docteurs dès le haut Moyen-Age. Le passage diversement interprété des *Dialogues* : « *Cujus (Petri) nunc vicem in ligando et solvendo obtinent qui locum sancti regiminis fide et moribus tenent* » (3) ne contient-il point l'affirmation de la juridiction supérieure du successeur de l'Apôtre à qui fut donné le pouvoir des clés ?

Alcuin s'adresse plusieurs fois au pape, successeur de Pierre, pour obtenir l'absolution. A Léon III il écrit : « *...Novi cum beato Petro, principe apostolorum, te, sanctissime pater, accepisse potestatem solvendi* ».

Le pouvoir supérieur de remettre les peines, comme celui d'absoudre tous les péchés était sans doute considéré comme faisant partie de la succession de l'Apôtre et comme une des conséquences de la primauté.

Il arrive donc, dès le IX^e siècle, que le pénitent soit dispensé d'accom-

(1) Nicolas I^er, par exemple, écrit : *...quaedam temperavimus, eò quod suffragia apostolorum principis nutritoris nostri postulare devote festinavit.* (Jaffé, 2852 ; *P.L.*, CXIX, 1130).

(2) On sait comment les évêques ont réagi contre cette coutume des fidèles de demander à Rome absolution de leurs péchés ou remise de peine : plusieurs conciles des pays francs et germaniques, au IX^e et au début du XI^e siècle, s'y opposent. Par contre, les grégoriens insistent sur la tradition faite à saint Pierre des clefs du royaume céleste. Il y a là des faits intéressants pour l'histoire de la juridiction pontificale, de l'appel à Rome.

(3) *Dial.*, L. II, c. XXIII (cité par PAULUS, I, 42, notes).

Digitized by Google

plir personnellement sa peine, et, parfois, que la peine soit effacée gracieusement par autorité du pape (1).

L'idée même que les mérites des fidèles vivants et des saints pussent compenser la peine à laquelle est exposé le pécheur, l'idée du fonds social de l'Église n'est-elle point exprimée, au x^e^ siècle, dans l'*Ordo Poenit.* du *Vallicell. II* (2) ?

Voici donc l'état de la pénitence au x^e^ siècle : le rapport entre la faute et la peine s'est obscurci ; la peine peut, presque toujours, être rachetée ; elle n'est plus nécessairement accomplie par le coupable lui-même : la solidarité de l'Église ou, pour le moins, des fidèles vivants, permet la substitution de personnes pour les œuvres satisfactoires. Enfin, par un acte gracieux de juridiction, le pape remet parfois la peine, tout entière ou partiellement,

De l'association de ces idées, de ces pratiques, naîtra l'indulgence proprement dite.

Les remises de peine accordées par un supérieur ecclésiastique nous sont jusqu'à présent apparues comme individuelles, prononcées après examen de la cause, sous l'inspiration de la justice dans l'Église primitive, et, plus tard, de la miséricorde. Au xi^e^ siècle prend naissance la concession générale, anonyme, faite à tout pénitent qui remplira certaines conditions : visite d'une église, versement d'une aumône.

Les plus anciens textes authentiques relatifs à ces indulgences moyennant visite d'église et aumône sont les privilèges bien connus accordés en septembre 1035 par l'archevêque de Narbonne et trois évêques aux bienfaiteurs du monastère S. Pedro de Portella, au diocèse d'Urgel. Remise leur est faite de la peine de leurs péchés.

D'autres concessions de ce genre seront accordées au xi^e^ siècle par des évêques du nord de l'Espagne et du midi de la France ou par la papauté (à partir de 1060 environ). Leur nombre augmente au xii^e^ siècle. Quelques évêques en sont prodigues.

(1) Faut-il aller plus loin et reconnaître des indulgences dans les « absolutions » souvent accordées à des vivants et à des morts, en dehors du tribunal de la pénitence ? Mgr Paulus s'applique à démontrer que le mot « *absolvere* », dans les textes médiévaux qui attestent cette pratique, ne doit pas être entendu littéralement : il signifie tantôt la libération des peines du purgatoire par la prière, tantôt une levée posthume d'excommunication, tantôt une simple bénédiction.

(2) « *Ex parte Dei et omnium sanctorum bonum quod fecisti ab infantia tua, et alii pro te facient et sacrificia et officia que a catholicis per universum mundum aguntur, habeas partem, ut boni Christiani, et si ad aliam penitentiam non poteris pervenire, hanc penitentiam et confessionem, sis salvus ante Deum* » ; WASSERSCHLEBEN, *Bussordnungen*, p. 557.

Digitized by Google

Par ces privilèges, les évêques et le pape font donc un usage nouveau de leur pouvoir de remettre la peine. Et ce qui, d'un autre côté, sépare ces concessions et les rédemptions, c'est qu'il n'y a plus aucun rapport entre l'acte exigé du pénitent (qui est fixe) et les peines remises (qui peuvent être de toute sorte).

Parallèlement à ces indulgences accordées pour aumône et visite d'église se développent les indulgences pour la croisade dont l'origine a été fort débattue. Elles semblent avoir été créées par Alexandre II en 1063, à l'occasion de la campagne contre les Maures, et elles prirent sous Innocent III toute leur importance. Ces indulgences ont, elles aussi, un caractère anonyme et général : toute personne, quelles que soient ses fautes, sera libérée de toute peine par le voyage de Terre-Sainte.

III

Nous avons souligné les traits qui distinguent les indulgences des anciennes remises et commutations. Mais, au XIe siècle, elles n'apparurent point comme des nouveautés. Les premières indulgences de croisades établissent une simple compensation entre les mérites exceptionnels des croisés et leur dette « *iter illud pro omni poenitentia reputetur* », décide le Concile de Clermont en 1095.

De fait, le voyage de Terre-Sainte supposait un effort plus coûteux et plus périlleux que les pénitences ordinaires et surtout que les rédemptions. Mais les indulgences accordées pour une aumône souvent minime devaient étonner les esprits critiques : et cet étonnement fut exprimé par Abélard. On commença, dès lors, de rechercher la justification des indulgences, d'en définir la nature, d'en préciser les conditions.

Pendant un siècle, la théorie manqua d'ampleur. Les vues de Pierre de Poitiers, de Pierre le Chantre sont fragmentaires, l'exposé systématique d'Alain de Lille n'a guère d'envergure. Gratien ne fournissait point aux Canonistes de texte à commenter : si bien que Huguccio fut le seul décrétiste du XIIe siècle qui, parce que sa curiosité était exceptionnelle, s'occupa des indulgences.

Dans la première moitié du XIIIe siècle, la doctrine s'est enrichie, grâce à l'enseignement d'un dominicain, Hugues de Saint-Cher, qui, commentant dans ses cours de l'Université de Paris (1230-32) le *Liber sententiarum* de Pierre Lombard, énonça des opinions fort importantes sur l'économie des indulgences et sur leur application aux défunts. Malheureusement, ces commentaires ne se trouvent point dans les manuscrits de Hugues qui nous sont parvenus. Nous ne les connais-

Digitized by Google

sons que par Hostiensis et par la *Summa sacramentorum* (antérieure de quelques années à la *Summa aurea* et restée inédite) d'un théologien anonyme du diocèse de Metz.

En restituant à Hugues de Saint-Cher la place qui lui appartient, Mgr Paulus ruine l'opinion traditionnelle qui attribue à Alexandre de Halès l'explication définitive de l'indulgence et qui reconnaît en lui l'inventeur de toute la théorie classique. De cette renommée, Mgr Paulus ne laisse rien subsister. Non seulement, les passages célèbres, relatifs aux indulgences, dont on fait gloire à Alexandre de Halès manquent d'originalité, mais encore ils ne sont point son œuvre : ce sont des compléments ajoutés à la Somme inachevée du maître franciscain (qui mourut en 1245) et tirés en partie des ouvrages de saint Bonaventure, son disciple.

La construction d'une théorie complète devait être l'œuvre des grands théologiens classiques : Albert le Grand, saint Bonaventure, saint Thomas d'Aquin et, parmi les canonistes, Innocent IV et Hostiensis. Mgr Paulus consacre une notice aux docteurs les plus considérables qui ont fondé ou, jusqu'au XVI[e] siècle, amplifié cette théorie (1) et d'intéressants chapitres aux ouvrages des prédicateurs, aux livres d'édification, à toute la littérature qui, à côté de la théologie savante, représente la théologie populaire.

Sur un premier point, d'importance capitale, à savoir la détermination du sens, de la portée des indulgences, il n'y eut point de difficulté ni de doute. On s'accorde à reconnaître que l'indulgence ne remet point le péché, mais seulement la peine (2). Et cette remise est incontestablement valable devant Dieu. C'est le principe fondamental, essentiel.

Mais si l'indulgence ne remet que la peine, comment comprendre l'indulgence de coulpe et de peine, « *a pena et a culpa* », dont il est souvent question, à partir du XII[e] siècle?

Papes et canonistes entendent par ces mots une remise totale de la peine, ce que nous appelons aujourd'hui une indulgence plénière et les textes qui s'y rapportent supposent que le pénitent a déjà reçu l'absolution (3). Ce sont des indults autorisant une personne à se choisir un

(1) Il donne parfois au nom des canonistes une forme arbitraire.

(2) Dans des chapitres spéciaux, et un peu partout, au cours de son exposé, Mgr Paulus montre que, dans les textes relatifs aux indulgences, *remissio peccatorum* signifie *remissio poenitentiae*.

(3) L'application la plus courante de cette formule se trouve dans les lettres de confession (*confessionalia*, *literae indulgentiales*) dont l'usage s'est répandu entre 1250 et 1350, et que Göller a déjà étudiées dans son ouvrage sur la Pénitencerie.

Digitized by Google

confesseur, qui pourra l'absoudre, une ou plusieurs fois, de tous péchés, même réservés, et permettant à ce confesseur d'accorder, de par l'autorité du pape, remise pleine et entière de toutes les peines.

Mais si cette distinction très ferme réserve au sacrement tout son domaine, exclut l'hypothèse, développée par plusieurs historiens modernes, d'une remise extrasacramentelle du péché, une difficulté grave subsiste : comment s'explique et se justifie la remise de la peine imposée au tribunal de la pénitence?

Que tout péché dût être puni, ce principe auquel saint Augustin avait donné une formule célèbre ne faisait point de doute. Il fallait donc que la peine remise fût exactement compensée. Or, les théologiens, à partir du XII^e^ siècle, sont frappés par la médiocrité des peines, par la bénignité des conditions de l'indulgence. Il faut se rappeler qu'Abélard a inauguré la controverse en s'attaquant non point à l'indulgence, en général, comme on l'affirme ordinairement, mais à l'indulgence accordée par les évêques moyennant aumône, parce qu'elle réduit à peu de chose le sacrifice exigé du bénéficiaire, sacrifice purement pécuniaire et qui peut être proportionné, plutôt qu'à la peine remise, à la cupidité des prélats. Comment donc justifier la modicité des conditions de certaines indulgences et, plus généralement, les remises de peine.

Des auteurs comme Pierre le Chantre, Étienne Langton, manifestent quelque embarras devant le nouveau problème. Et certaines expressions de Guillaume d'Auvergne — que Mgr Paulus, trop avare de citations et même de références, aurait pu reproduire — montrent bien que la satire populaire s'en mêlait.

Plusieurs théologiens, dont la logique est sévère, sans doute, inscrivent à la charge de celui qui concède l'indulgence le rachat de la peine remise. Faute de quoi, il s'acquitterait en purgatoire : Praepositinus l'y condamne, et c'était une théorie répandue, si l'on en croit Alain. Mais la doctrine classique devait se montrer moins rigoureuse à l'égard de l'évêque miséricordieux et laisser à l'Église universelle le soin de faire la balance.

On songea d'abord à l'Église militante. Guillaume d'Auvergne observe que le bienfaiteur d'un hôpital, d'un monastère, d'une église est bien en droit de compter sur les mérites des malades, des religieux. Et Jacques de Vitry admet que les supérieurs ecclésiastiques disposent des œuvres satisfactoires accomplies dans le district de leur juridiction : ce qui explique que leur pouvoir varie selon la place qu'ils occupent dans la hiérarchie.

Mais les sages se demandèrent si la chrétienté orante et souffrante ne s'exposerait point à la faillite en prenant à son compte toutes les

Digitized by Google

dettes des croisés. Ils conclurent en regardant vers le Ciel : pour la compensation de la peine, comme pour la rémission du péché, seuls les mérites de Jésus-Christ peuvent fournir les indispensables ressources.

Les grands scolatiques ajoutent que les mérites des saints, auxquels on n'avait reconnu jusqu'alors qu'une efficacité impétratoire ont une valeur satisfactoire. A la satisfaction infinie offerte par Jésus-Christ, se joignent les mérites surabondants des saints. La théorie du trésor de l'Église était achevée.

La plus ancienne ébauche de cette théorie qui nous soit aujourd'hui connue, et seulement par des intermédiaires que nous avons cités, est de Hugues de Saint-Cher. Albert le Grand, saint Bonaventure admettent, en bref, la même explication, que saint Thomas expose avec ampleur et force (1).

IV

La théorie du trésor de l'Église apaisait les raisonnables scrupules des théologiens. Et elle justifiait la multiplication des indulgences par la papauté : car le pape est le haut administrateur du trésor.

En fait, dès le début du XIII^e^ siècle, il s'est, pour la concession des indulgences, à peu près complètement substitué aux évêques, dont le rôle avait été, d'abord, dominant. Le quatrième concile de Latran, en particulier, leur impose des limitations étroites. Et sa décision fut assez bien observée en France et en Angleterre, moins exactement en Allemagne et en Italie : encore, les véritables abus furent-ils rares.

Les indulgences sont donc concédées surtout par la papauté. D'abord elle utilisa et développa les formes anciennes.

Le XIII^e^ siècle fut la belle époque des indulgences de croisades, auxquelles Mgr Paulus consacre deux longs chapitres, après s'être excusé de s'en tenir à l'essentiel.

Des indulgences pour aumône ou visite d'église, la papauté ne fit point, dans ce même temps, un usage excessif. Une tendance libérale apparut cependant, sous le pontificat de Nicolas IV, qui fut très généreux pour les Franciscains et les églises de Rome. Les papes d'Avignon et ceux de l'époque du Grand Schisme devaient montrer encore moins de retenue.

A ces formes traditionnelles de l'indulgence, la papauté en ajouta d'autres, de plus en plus nombreuses. Il y eut des années privilégiées.

(1) Mgr Paulus réfute la singulière opinion de Siegfried : que la théorie du trésor de l'Église aurait été empruntée par saint Thomas à Maimonides. L'opinion commune en attribuait à Alexandre de Halès la paternité.

Digitized by Google

Les privilèges sont d'une merveilleuse variété : il n'y a presque plus de place pour la loi de la pénitence.

Et puisqu'il était bien entendu que le trésor de l'Église fournissait d'inépuisables ressources, les morts eux-mêmes en eurent leur part. La première bulle connue d'indulgence pour les défunts est de Calixte III (1457) et la plus ancienne bulle que nous ayons conservée, de Sixte IV (1476). Mais depuis plus d'un siècle, l'usage s'était répandu d'appliquer aux morts les indulgences et les théologiens se montraient hésitants sur la valeur de cette application : l'opinion commune, constatée par Sixte IV, est qu'elle vaut *per modum suffragii*.

V

Ainsi, du XIII^e^ au XV^e^ siècle, le nombre des concessions ne cesse de s'accroître et cette multiplication a des conséquences importantes et très diverses pour l'histoire de la civilisation et pour celle de l'Église.

Toutes les entreprises des architectes sont favorisées par des octrois de grâce aux travailleurs et aux contribuables. Les indulgences fournissent à beaucoup de villes une part de ressources qui leur sont nécessaires pour s'entourer de fortifications, pour développer leur commerce en construisant des ponts (1), des chaussées, des ports, pour créer ou soutenir des établissements charitables, pour élever des cathédrales (2).

Dans les villes ainsi pourvues de monuments de toute sorte, les indulgences aident à la prospérité des institutions sociales (confréries, monts de piété, ligues pour la paix).

La société civile a donc largement bénéficié des indulgences. Elles ont accru le patrimoine des villes, amélioré les relations commerciales : pour l'histoire de la vie publique comme pour l'histoire des routes et des échanges au Moyen-Age, les renseignements fournis par Mgr Paulus sont fort utiles.

(1) Notre vallée du Rhône (Lyon, Avignon, etc.) a été particulièrement favorisée.

(2) Les concessions d'indulgences ont fourni de précieuses ressources aux constructeurs de cathédrales. Il eût été opportun d'emprunter à quelque monographie savante des renseignements précis sur le nombre, la teneur, l'efficacité des bulles délivrées en faveur de l'un ou l'autre de ces monuments. Il faut ajouter que, indirectement, mais de façon efficace, les indulgences qui incitent à entreprendre de grands voyages favorisent le développement des relations de toute sorte entre les pays de la chrétienté et particulièrement les emprunts réciproques de formes architecturales et de modèles iconographiques que M. Mâle a étudiés dans ses ouvrages sur l'*Art religieux du Moyen-Age*.

Digitized by Google

En somme, par les indulgences, l'Église donne son concours à toutes les entreprises d'utilité publique. Peut-être Mgr Paulus aurait-il pu rechercher, dans les dispositifs des nombreuses bulles qu'il allègue quelques renseignements sur ce qui constitue pour l'Église, au Moyen-Age, les critères du bien social, de l'intérêt commun (1) et les raisons qui justifient l'affectation des indulgences à tel ou tel but purement temporel (2).

Pour ce qui concerne les intérêts matériels du peuple chrétien, on ne saurait donc nier l'efficacité des indulgences : la discussion ne peut avoir pour thème que la mesure de cette efficacité. Sur leur influence morale, il faut porter un jugement moins élogieux, plus nuancé.

Que les indulgences, en favorisant les pratiques de piété aient contribué au développement de la vie religieuse et qu'elles aient par contre énervé la discipline pénitentielle : les preuves de ces bienfaits et de ces méfaits sont si nombreuses et pertinentes que l'on s'étonne de trouver sur pareil sujet une opinion catholique et une opinion protestante (représentée par des savants comme Harnack !). Mgr Paulus introduit le sujet à la manière d'un apologiste, mais il le traite en historien, faisant part égale aux effets moralisateurs et aux effets démoralisateurs des indulgences.

Le grand bienfait des indulgences, c'est de développer la vie catholique. Elles récompensent les actes de piété : pèlerinage, assistance à la messe, au sermon, communion, récitation de prières, vénération des reliques et des images ; elles incitent à la confession et au repentir.

Par contre, elles ont accrédité dans certains esprits simples cette opinion que, moyennant une consignation suffisante de deniers, le droit de pécher impunément était acquis. *Peccabo tute* : tels sont les mots que Konrad von Megenberg met dans la bouche d'un paysan burlesque, qui a acheté des millions de jours d'indulgences.

En réalité, de telles aberrations devaient être rares. Mais les promesses et affirmations des prédicateurs, loin de les empêcher, les

(1) Cette question de l'intérêt commun est au centre des disputes sur les frontières de l'Église et de l'État (qui représente les communs intérêts temporels). C'est en matière de justice et d'impôts qu'elle présentait un intérêt pratique. Ainsi, il s'agissait de savoir quelles dépenses municipales seraient mises à la charge des églises et des clercs comme des laïques (en principe, les subsides caritatifs étaient fournis pour toutes les entreprises d'intérêt général).

(2) On aurait pu montrer pourquoi la réparation des routes est, selon Albert le Grand, une œuvre agréable à Dieu, quels sont les cas dans lesquels des indulgences sont fournies pour la fortification des villes ? En ce qui concerne les ponts, Falk et Becker, dont Mgr Paulus cite les travaux ont posé et résolu le problème.

Digitized by Google

provoquaient parfois, étant grevées d'erreurs théologiques. Au désordre moral s'ajoute le désordre de la doctrine vulgaire. Le trouble est jeté dans les âmes ; le Moyen-Age s'achève au milieu d'une crise de la pénitence aussi grave que celle déclanchée jadis par les Celtes.

La papauté, partiellement responsable de ce désordre, a-t-elle donc tiré de grands avantages pécuniaires ou politiques de ses concessions?

Les indulgences sont, pour elle, une source de revenus. La Curie romaine perçoit des taxes de chancellerie pour l'expédition des lettres d'indulgences et se réserve une part importante des aumônes, soit une fraction soit une composition transactionnelle. Mais il est important de noter que Rome ne reçoit jamais la plus forte part des sommes produites par une concession d'indulgences. L'argent se disperse en de nombreuses mains. Les solliciteurs qui ont négocié l'affaire réclament une large obole ; commissaires, prédicateurs, auxiliaires de toutes catégories prélèvent leurs débours et honoraires. Les princes, les villes, le clergé exigent une subvention (1).

Il est rare que le bénéfice net de la levée soit affecté à l'usage que proposait le concédant. Quand les opérations sont à leur terme, on a quelque peu oublié le but qui leur avait été assigné : l'argent qui devait soutenir une guerre contre les Turcs tombe dans les caisses d'un prince qui oublie sa promesse de prendre la croix ou bien la Curie le dépense, et pas toujours à l'avantage des œuvres pies.

C'est l'histoire, une fois de plus contée, des collectes pontificales. Le sort des quêtes d'indulgences a été exactement celui des décimes ecclésiastiques. Même objet, mêmes oppositions, mêmes pillages et gaspillages. Bien que Mgr Paulus ait évité des comparaisons et digressions qui l'eussent éloigné de son sujet, c'est tout le dessin de l'histoire des finances extraordinaires du Saint-Siège que contient son enquête sur les ressources procurées par l'indulgence

Ces ressources sont appréciables, certes, mais, pour se les procurer, le Saint-Siège a laissé décroître son crédit moral et sourdre contre lui de dangereuses animosités.

Comment les fantaisies qui ont dévié l'usage des indulgences préparent le mouvement de la Réforme, on ne le peut apprécier qu'en tenant compte, autant que des révoltes éclatantes, de la mauvaise humeur qu'elles ont entretenu dans le haut clergé contre la Cour romaine. Les évêques supportent mal ces commissaires étrangers qui portent atteinte aux droits sur lesquels la contradiction leur a toujours paru le plus pénible : juridiction et fiscalité. Aléandre, au temps où il

(1) Mgr Paulus donne sur les conditions de fond et de forme de la concession, sur la levée et la consignation des deniers d'abondants détails que nous ne pouvons résumer dans ce rapide schéma historique.

Digitized by Google

était chancelier de l'évêché de Liège, se plaignait amèrement des dommages pécuniaires et moraux que la quête des aumônes fait subir à l'administration épiscopale.

La juridiction de l'ordinaire est ébranlée dans ses fondements, *funditus evertitur*, écrit le cardinal Campeggi, dans un projet de réforme adressé à Adrien VI. C'est un concert de protestations contre ces moines de tous ordres qui multiplient les dispenses, les absolutions et réduisent à néant la compétence des officialités. Dans de pareilles conjonctures, l'insurrection de Luther pouvait provoquer chez beaucoup d'évêques, même fort attachés au catholicisme traditionnel, d'autres sentiments que la surprise et la réprobation.

On aurait aimé que, dans un dernier chapitre, fût décrit le mouvement de réaction qui aboutit au Luthéranisme. Mais Mgr Paulus n'a point de goût pour les vastes tableaux d'histoire où le détail risque d'être un peu dépendant de l'effet perspectif. Avec patience et froidement, il présente, non point l'histoire des idées, mais dans l'ordre chronologique, tous les adversaires des indulgences, et le dernier alinéa de ce pénultième chapitre, où l'on cherche le nom de Luther, a simplement pour objet d'exclure Konrad Pegel, professeur à Rostock, de la liste (où on le place sans raison) des contempteurs de l'indulgence.

C'est un exemple, quasiment humoristique, de sobriété. Mais il serait injuste de reprocher à l'auteur sa concision : elle provoque et sollicite la réflexion constante du lecteur qui, par de menues ouvertures, aperçoit bien souvent de larges horizons.

GABRIEL LE BRAS.

Digitized by Google

COMPTES RENDUS

ADRIEN BLANCHET. *Les souterrains refuges de la France. Contribution à l'histoire de l'habitation humaine.* Paris, Aug. Picard, 1923. In-8° de IV-342 p., XVI pl. et 1 carte.

Il s'agit de ces excavations artificielles, nombreuses en certaines régions, qui, à des époques diverses, ont servi de refuges, quelle qu'en ait été d'ailleurs la destination originelle. Caractères généraux, époques successives, origines, intérêt historique et pratique des souterrains, telles sont les questions traitées, selon une méthode tout objective ; pas de précisions risquées, ni d'étiquettes définitives : « il n'est pas utile d'être catégorique, puisque ce qu'on apprend chaque jour fait mieux comprendre l'étendue de ce que nous ignorons encore », p. II. Cent cinquante-sept pages sont consacrées à un Essai d'inventaire.

Ce n'est pas là pure curiosité d'archéologue. Les souterrains-refuges appartiennent en effet à des époques très diverses : médiévale, gallo-romaine, gauloise, voire néolithique ; l'on touche ainsi aux origines des peuples européens et c'est un chapitre de l'histoire de l'humanité que M. Blanchet s'est proposé d'écrire. De fait, « il n'est pas indifférent, pour la connaissance du développement des races humaines, de savoir que les peuples du bassin du Danube, dans l'Europe centrale, ont habité, plus ou moins longuement, des souterrains, qui présentent une très grande analogie avec ceux des bassins de la Loire et de la Garonne. Il est curieux de constater que certains détails de construction de ces abris secrets, reconnus en Europe, se retrouvent chez des peuples voisins des sources du Nil, chez d'autres de la Turquie d'Asie, et même chez d'anciens peuples de l'Amérique », p. III. Désormais, l'étude des souterrains-refuges devra être « menée parallèlement » à celle des dolmens : peut-être parviendrait-on, de cette manière, à projeter quelques lueurs révélatrices sur certaines périodes de la Préhistoire de nos régions, « périodes de transformation, qui pourraient être contemporaines de civilisations méridionales, plus avancées », p. IV.

G. DRIOUX.

Digitized by Google

R. P. H. Simon, *Praelectiones Biblicae ad usum scholarum, Novum Testamentum*, vol. I, 2e éd. In-8° de xxxii-652 p., Turin, Marietti, 1924 Prix 35 lires.

Ce volume est la seconde édition d'un ouvrage publié pour la première fois il y a trois ans. Il forme la première partie, pour le Nouveau Testament, d'un manuel biblique à l'usage des séminaires. La seconde partie (première édition) a paru en 1922, et l'éditeur annonce pour paraître prochainement deux volumes pour l'Ancien Testament, *Vetus Testamentum*, et un volume d'introduction générale, *Propaedeutica Biblica*. Cet ouvrage est donc le premier d'une série et il se présente comme un livre classique, *ad usum scholarum*. Il comprend deux parties. La première est une introduction spéciale aux quatre évangiles, *Liber isagogicus* ; la seconde, un commentaire des quatre évangiles, ou pour parler plus exactement une série de notes sur la vie de N. S. J. C. d'après les évangiles, *Liber exegeticus, seu adnotationes exegetico-practicae in vitam D. N. J. C. secundum quatuor Evangelia*. La première partie comprend 96 pages seulement et la seconde 555. C'est dire que l'auteur regarde la seconde comme de beaucoup la plus importante. C'est pourquoi il traite rapidement les questions d'introduction. Sans exposer les problèmes en eux-mêmes, il mentionne un grand nombre d'opinions en signalant celles qui sont contraires au sentiment de l'Église ; il propose les solutions traditionnelles, et dans les questions controversées, s'en tient parfois à des généralités : par exemple, la question synoptique se résout par la combinaison de l'hypothèse dite de « la catéchèse apostolique » avec celle de « la dépendance mutuelle », p. 70, n° 55.

D'ailleurs l'auteur nous avertit lui-même dans sa préface qu'il n'a point pour but d'initier les élèves à la méthode scientifique, il laisse cette tâche aux « instituts supérieurs ». Il estime que les élèves des grands séminaires, destinés à être des pasteurs d'âmes et des ministres de la parole, doivent acquérir une connaissance avant tout pratique. C'est ce qui l'a décidé à commenter les évangiles en entier dans sa seconde partie. Il n'explique point un évangile en lui-même ; il dispose les sections de manière à constituer une vie de J.-C., et il donne les explications archéologiques, historiques, grammaticales même, de nature à éclairer l'épisode qu'il expose. Il s'attache avec soin aux explications des Pères pour rendre plus familiers aux élèves « les trésors cachés de la tradition primitive » (p. xii). Parmi les modernes il suit très souvent Maldonat. Dans l'exposé et la réfutation des doctrines rationalistes il a estimé qu'il était plus avantageux pour les élèves de passer rapidement. Enfin, à l'explication des évangiles du dimanche il a ajouté des notes homélitiques, tirées des meilleurs

Digitized by Google

auteurs en vue de la prédication. L'auteur accompagne son exposition d'une bibliographie très abondante, trop abondante même, pour le but qu'il se propose et l'utilité des élèves auxquels il destine son livre. Il aurait pu, dans beaucoup de cas, s'en tenir aux sources et négliger les travaux. La longue liste bibliographique du commencement n'aurait-elle pas pu être remplacée par un petit nombre de livres bien choisis et que l'auteur aurait présentés à ses élèves en leur indiquant la valeur et l'utilité de chacun ? Dans cette longue liste, relevons en passant que l'auteur attribue par mégarde à Plummer (p. XXVIII) le commentaire sur saint Matthieu de l'*International critical Commentary*, alors qu'il est en réalité de W. C. Allen ; également, le *Handbuch zum* (et non *sum*) *N. T.* de Tübingen est présenté sous les noms de Klostermann et Bauer, alors qu'on le cite habituellement sous le nom de H. Lietzmann, en indiquant pour chaque livre les collaborateurs. — En un mot ce livre se recommande à tous ceux qui veulent acquérir une connaissance pratique du Nouveau Testament en vue du ministère pastoral.

J.-B. COLON.

Dom Camille LEDUC, *Catéchisme liturgique*, t. I, revu et complété par Dom Jules BAUDOT, in-12, 477 pages. Tome II, *Le Propre des Saints*, par Dom Jules BAUDOT, 615 pages. Tours, Libr. A. Mame, 1921 et 1923. — Prix : 7,50 le volume.

Cet ouvrage est un commentaire explicatif, jour par jour, des messes contenues dans le Missel romain. Dom Leduc en avait conçu le projet; mais la mort l'empêcha de le réaliser entièrement. Dom J. Baudot publia d'abord, après les avoir revues et complétées, les pages laissées en manuscrit par son confrère. Elles forment le premier volume du *Catéchisme liturgique* et correspondent à la partie du Missel que nous appelons le *Propre du temps*. Pour le reste, c'est-à-dire pour les messes du *Sanctoral*, Dom Baudot composa lui-même un second volume. Le dessein des deux savants religieux a été de condenser, en une rédaction courte et substantielle, les indications théologiques et historiques qui permettraient aux fidèles de mieux comprendre le texte de leur missel ou de leur paroissien. Toute œuvre de ce genre, quelque modeste qu'elle puisse paraître, demande, si l'on veut être exact et pratique, beaucoup de savoir et de tact. Dom Baudot y était bien préparé par ses travaux antérieurs, qui avaient déjà servi utilement les études liturgiques. Aussi son volume me semble-t-il plus dense, plus riche d'informations positives que celui de son prédécesseur. Nous ne le chicanerons pas sur les raisons qui lui ont fait conserver le morcellement du texte en demandes et réponses. Il se défend, dans la préface,

Digitized by Google

contre les observations que divers critiques lui ont adressées à ce sujet. L'un d'eux avait prétendu que ce procédé « rend le manuel illisible aux âmes moyennement courageuses». C'est évidemment une exagération. Mais il faut bien avouer que les interrogations paraissent souvent bien artificielles et ne rendent pas la lecture plus agréable. Et je ne vois pas l'utilité qu'elles peuvent avoir. Dom Baudot en appelle à Bossuet. Mais Bossuet parlait du Catéchisme de la doctrine chrétienne, de ce petit livre rédigé pour être appris mot à mot et récité. Les demandes ont ici leur raison d'être. — Il y aurait mauvaise grâce à insister sur ce détail. Tel qu'il est, le *Catéchisme liturgique* pourra compléter utilement l'instruction religieuse des personnes auxquelles il est destiné.

Michel ANDRIEU.

Art et Esthétique. Collection publiée sous la direction de M. Pierre MARCEL. Volumes in-8° écu, avec reproductions hors texte ; Paris, Librairie F. Alcan. — Prix du volume : 10 francs.

1. — Georges HUISMAN, *Memmlinc* ; 153 pages, 1923.
2. — Gabriel ROUCHÈS, *Eustache Le Sueur* ; 148 pages, 1923.
3. — Jan TOPASS, *L'Art et les Artistes en Pologne au moyen-âge* ; 134 pages, 1923.

1. — Nous savons peu de chose de la vie de Memmlinc. Né vers 1430-1435, en Hollande ou dans les pays rhénans, il travaille à Cologne, puis à Bruxelles, dans l'atelier de Roger van der Weiden. En 1468, il est à Bruges. Il s'y marie et, en 1480, nous le trouvons au nombre des bourgeois les plus opulents de la cité. Il meurt dans cette ville le 9 août 1494. — M. Georges Huisman dégage avec beaucoup d'esprit critique ces quelques faits précis des multiples légendes qui entourent la biographie de l'artiste. Il apporte le même discernement à établir le catalogue des œuvres authentiques. Ces documents certains, finement décrits et analysés, lui permettent de définir la manière de Memmlinc, de remarquer tout ce que le peintre brugeois doit à ses prédécesseurs, en particulier aux van Eyck et à Roger van der Weiden. Memmlinc est un des derniers rejetons d'une lignée qui va s'éteindre. Après lui, les Flandres s'ouvriront aux nouvelles inspirations qui déjà gouvernent l'art en Italie. Mais lui-même restera jusqu'à la fin ignorant de ces nouveautés et il continuera paisiblement les traditions du moyen-âge. Les sources uniques de son inspiration seront le Nouveau Testament et la Vie des Saints. La Vierge et l'Enfant, l'Adoration des Mages, quelques épisodes de la Légende dorée, tels sont les thèmes qu'il traitera sans se lasser, avec une fraîcheur toujours renouvelée. L'art exquis de ces menus tableaux, aussi délicats que les plus fines

Digitized by Google

miniatures, est excellemment caractérisé et apprécié par M. Huisman. On ne saurait mieux se préparer qu'en lisant ses descriptions à entreprendre le pélerinage de Bruges.

2. — Les larges compositions d'Eustache Le Sueur (1616-1655) ne ressemblent guère aux peintures resserrées de Memmlinc. Il y a cependant, entre les deux artistes, des analogies de tempérament. Comme Memmlinc, Le Sueur exprima, dans ses œuvres religieuses, la ferveur paisible d'une âme pure et profondément chrétienne. Mais il n'était à son aise, lui aussi, qu'à une altitude moyenne. Il ne sut qu'imparfaitement traduire les élans du mysticisme ou le tragique douloureux de la Passion et des scènes de martyre. Les bourreaux du *Supplice de saint Laurent* accomplissent leur besogne sans plus de méchanceté que les archers employés par Memmlinc à massacrer les onze mille vierges. Par contre, dans les scènes moins dramatiques, où suffisent les sentiments d'une sincère piété, Le Sueur nous émeut sans effort. Il suffit de citer la *Messe de saint Martin* ou la *Mort de saint Bruno*. Il y a dans ces compositions une spontanéité, une simplicité d'accent que nous ne rencontrerons plus, après la mort de Le Sueur, dans les œuvres du XVII^e^ siècle, lorsque l'académisme officiel aura définitivement triomphé.

Le Sueur mourut prématurément, en pleine gloire. Sa courte carrière avait été d'une étonnante fécondité. M. Gabriel Rouchès dresse la double série des œuvres profanes et des œuvres religieuses. Cet inventaire n'était pas aisé, car plusieurs peintures de Le Sueur ont disparu ou ont tellement souffert qu'il faut recourir aux gravures pour s'en faire une idée quelque peu exacte. M. Rouchès s'est parfaitement acquitté de sa tâche. Il aura réussi à nous faire mieux connaître le mérite d'un des plus sympathiques artistes du grand siècle, dont la mémoire semblait entourée, depuis quelque temps, d'un injuste nuage d'oubli.

3. — M. Jan Topass retrace dans ce petit volume l'histoire artistique de la Pologne, du XII^e^ au XVI^e^ siècle. Les premières manifestations de vie artistique apparaissent avec les fondations de monastères. Des Bénédictins, des Cisterciens, des Prémontrés, venus de l'Ouest, apportent en terre polonaise les germes de l'art roman. A partir de ce moment, la Pologne participe, avec un inévitable retard, aux grands renouvellements de style qui se produisent successivement dans l'Europe occidentale. Le caractère particulier de son architecture religieuse tient à la nature des matériaux employés. On construit généralement en brique. Aussi la sculpture est-elle tardive et rare. Les hautes flèches des clochers, les arcs-boutants, qui contribuent à donner aux cathédrales de l'Ouest leur silhouette découpée, manquent dans les églises polonaises. L'influence byzantine se manifesta dans

Digitized by Google

la décoration polychrome des intérieurs. Pour les arts plastiques, les rapports furent surtout actifs avec l'Allemagne et la Bohême. L'artiste le plus original fut un sculpteur, Wit Stwosz, dans la seconde moitié du xv[e] siècle.

Michel ANDRIEU.

ETIENNE GILSON, *La Philosophie de saint Bonaventure* (*Etudes de philosophie médiévale. T. IV*). Paris, Vrin, 1924. In-8° de 484 p., 25 fr.

Une analyse quelque peu détaillée de cet ouvrage dépasserait de beaucoup les limites d'un simple compte-rendu. Nous en indiquerons la méthode, les grandes lignes et l'esprit.

M. Gilson intitulait naguère un chapitre de ses Etudes de Philosophie Médiévale « *La signification historique du Thomisme* ». La même formule aurait pu servir de sous-titre à sa *Philosophie de saint Bonaventure*. Deux méthodes s'offraient à M. Gilson : chercher dans la doctrine du docteur Séraphique « la solution de tous les problèmes et la réfutation de toutes les erreurs »; s'efforcer de la saisir dans sa pureté native et d'en retrouver les racines dans le milieu qui la vit naître. Il avait écarté depuis longtemps la première (1). C'est donc en historien qu'il a conduit son étude. Il n'était pas inutile de la conduire ainsi. Habitués à voir dans saint Thomas le philosophe quasi officiel de l'Eglise, « curieux de jouir en connaisseurs d'un ajustage d'idées » comme on n'en a jamais produit, prédisposés, par cela même, à envisager le développement des doctrines médiévales en fonction de l'aristotélisme, maints historiens de la philosophie scolastique en sont venus à considérer la doctrine de saint Bonaventure comme « une ébauche de système et une sorte de Thomisme manqué ». Des traces fort nettes de cet état d'esprit se rencontrent même chez de zélés partisans du docteur Franciscain, par exemple, le P. Lemmens et les Scoliastes de Quaracchi. Saint Bonaventure se serait, à les croire, beaucoup plus rapproché des conceptions thomistes s'il avait pu connaître la réforme entreprise par Albert le Grand et les traductions d'Aristote faites par G. de Merbeke et si ses fonctions de Général de l'ordre ne l'avaient, à 35 ans, empêché d'élaborer complètement sa doctrine. Mais, remarque M. Gilson, si, dans son *Commentaire sur les sentences*, saint Bonaventure n'entre pas en guerre contre Aristote, ce qu'il n'avait pas à faire, puisque « rien n'annonçait encore les agitations du mouvement averroïste » — il connaît fort bien ses doctrines, il les cite, il en use à l'occasion. Comment d'ailleurs aurait-il ignoré une philosophie dont les condamnations de 1215 et de 1231 avaient

(1) Cf. *La Philosophie au Moyen-Age*, t. I, p. 6.

Digitized by Google

signalé « le contenu, l'importance et le caractère peu chrétien », que les maîtres de la faculté des Arts enseignaient à l'époque où il étudiait à Paris et qu'à la même date le dominicain Albert-le-Grand s'efforçait de « rendre intelligible » aux étudiants de cette Université? D'autre part la charge de général de l'Ordre Franciscain n'arrêta point le développement intellectuel de saint Bonaventure, elle fournit, au contraire, à ses méditations « une matière autrement vivante et riche que la lettre de P. Lombard ou les textes d'Aristote », et les expériences nouvelles qu'elle lui permit d'acquérir modifièrent profondément le système en venant s'y incorporer. « Ce n'est donc ni par ignorance ni par suite d'un hasard chronologique qu'il n'est pas devenu aristotélicien ». Il a pris une autre voie par ce que la tradition dont il se réclamait, à l'instar de ses maîtres Alexandre de Halès et Jean de La Rochelle, l'y avait engagé dès sa jeunesse. Comme on le sait, deux courants d'idées dominaient au XIIIe siècle : le courant aristotélique, déclenché par l'arrivée des œuvres du Stagirite dans le monde latin, et le courant augustinien. Le premier devait atteindre son apogée avec saint Thomas d'Aquin. Saint Bonaventure représenta le second et nous en laissa la parfaite synthèse. Si cette hypothèse est vraie, on comprend — et ceci la confirme — qu'en 1270 il n'ait rien fait pour apaiser la controverse survenue entre J. Peckham et saint Thomas d'Aquin et qu'en 1273 il ait ouvertement pris parti pour le premier (p. 11-35). Deux préoccupations domineront, en conséquence, le travail de M. Gilson; il mettra l'accent sur les conceptions de saint Bonaventure que rejette saint Thomas et, puisque l'on voulut voir dans la philosophie bonaventurienne un amalgame de « thèses plus ou moins définies » et mal soudées entre elles, il montrera le lien qui les unit.

En même temps qu'elle le conduisait à ces conclusions du plus haut intérêt, la méthode suivie par l'auteur lui traçait le plan de son ouvrage. Dès lors, en effet, que saint Bonaventure représente le plein épanouissement de l'Augustinisme franciscain, la connaissance de l'*Homme et du milieu* devait éclairer la doctrine du penseur. Les devoirs de sa charge appelèrent saint Bonaventure à se prononcer sur les graves questions des études et de la pauvreté. Entré dans la famille franciscaine « à une époque où les études y prenaient un puissant essor », il ne se scandalisa point de voir des savants, des lettrés, reçus dans un ordre « fondé par des humbles et des simples ». Mais se souvenant que le Fondateur avait insisté sur la vanité et les dangers de la science, et ne voulant rien sacrifier de son haut idéal, il recommanda de sauvegarder avant tout les droits de la piété et de demander seulement à la philosophie les moyens de mieux comprendre, propager et défendre la foi. Aussi le penseur restait-il d'accord avec le

Digitized by Google

général de l'Ordre quand il condamnait « la philosophie séparée » comme une vaine curiosité et une source d'irrémédiables erreurs. Plaçant ainsi au-dessus de tout la contemplation divine et l'étude de la sagesse, convaincu que le frère mineur doit sans cesse prier, méditer et se tenir en commerce avec Dieu, s. Bonaventure devait lui concéder le droit d'user des biens de ce monde, mais non pas de les posséder. Toutes ces préoccupations ont mis leur empreinte sur sa pensée, et c'est parce qu'elles l'y ont mise que s'est réalisé en lui « le paradoxe d'une âme authentiquement franciscaine empruntant à Aristote et à saint Augustin les éléments d'une conception du monde » en harmonie parfaite avec les besoins de sa piété mystique. Il fallait donc bien « demander à l'homme la clef de la doctrine » (p. 43-89).

Si la place ne nous eût fait défaut, nous aurions aimé suivre M. Gilson dans son exposé de la philosophie de Bonaventure. A peu près sur toutes les questions : *Critique de la philosophie naturelle, évidence de l'existence de Dieu, les idées et la science divine, la volonté et la puissance de Dieu, la création, l'analogie universelle, les anges, les corps inanimés et la lumière, les animaux et les raisons séminales, l'âme humaine, l'illumination divine, l'illumination morale* (1), nous aurions vu le docteur séraphique s'écarter des solutions thomistes et souvent en prendre le contrepied. Pour saint Thomas la raison est compétente dans son domaine. Le philosophe n'a nul besoin de s'appuyer sur le dogme, les seules ressources de la dialectique suffisent à le convaincre de l'existence de Dieu et à l'instruire de ses principaux attributs. Pour saint Bonaventure, bien que radicalement bonne dans le fonds (p. 91-95), la raison est présentement incapable de trouver d'elle-même la vérité. La philosophie séparée est un leurre, les vérités les plus faciles à saisir demeurent cachées à quiconque ne se laisse pas éclairer par la foi (p. 95-118). L'existence de Dieu n'est pas une conclusion à laquelle il faudrait parvenir par le moyen d'une savante et laborieuse dialectique, c'est plutôt une évidence qu'il s'agit de retrouver par la purification de l'âme et du regard. Aussi les preuves les plus simples comme celle de saint Anselme ne le sont-elles pas encore suffisamment à son gré (p. 122-133). Dieu n'est pas, en effet, cette pensée, dont Aristote a parlé, qui ne saurait connaître le monde sans déchoir. Cause, exemplaire, modèle de toutes choses, il a mis un vestige de soi dans tout ce qu'il a fait, et, dans les âmes, l'image de son essence. Si l'âme savait se scruter à fond, elle n'aurait plus besoin de se prouver que Dieu est, elle le sentirait aussi intérieur à son être que sa propre

(1) Nous mettons ces expressions en italiques parce que ce sont des titres de chapitre.

Digitized by Google

substance. Comme saint Bonaventure, saint Thomas admet que les idées de toutes choses sont en Dieu et qu'elles ne se distinguent pas réellement de son essence, mais non seulement il ne fait pas de l'exemplarisme l'essence même de la métaphysique, mais il se représente les idées divines comme les constatations éternelles par l'intellect divin des rapports des choses à l'essence créatrice (p. 158). Il les conçoit comme un système de rapports qui s'impose à l'intelligence de Dieu. D'après saint Bonaventure, Dieu engendre les idées à peu près comme il engendre son Verbe, en se concevant soi-même pleinement, c'est-à-dire dans la parfaite actualité de son être et avec tous les possibles qu'il renferme (p. 150, 145). Saint Thomas considère surtout les idées divines en tant qu'elles représentent des objets, et saint Bonaventure, en tant qu'elles les produisent et que la pensée divine les profère de toute éternité (p. 150, 156). Par là se trouve amorcée la doctrine scotiste d'un Dieu « qui crée déterminément les essences », en attendant la conception cartésienne d'un Dieu qui « les crée librement ». Saint Thomas tient pour logiquement possible la notion d'un monde créé de rien, sans l'être dans le temps. Saint Bonaventure la juge contradictoire dans les termes, et, preuve que sa philosophie ne résulte pas d'une ignorance de l'aristotélisme chrétien, — c'est sur les principes reçus dans cette école qu'il s'appuie pour démontrer l'impossibilité de la création dans le temps. Si le monde était éternel, remarque-t-il, il y aurait eu une infinité d'hommes et il y aurait encore actuellement une infinité d'âmes immortelles; le nombre actuel infini, que l'on déclare impossible, deviendrait une réalité. Ou donc la création s'est faite dans le temps; ou il faut admettre un intellect unique pour toute l'espèce humaine. Remarque d'un grand intérêt historique : elle nous montre saint Bonaventure complètement armé contre l'averroïsme bien avant que le conflit n'eût éclaté (p. 183-189).

Dieu a créé toutes choses d'après une loi universelle : la loi d'analogie. D'une part, l'être divin serait un mot vide de sens s'il n'offrait aucun rapport avec les choses qui servent à nous convaincre de son existence. D'autre part, on ne peut admettre, sous peine de compromettre l'immutabilité divine et de nier la création, « une possession indivise de l'être » entre la créature et Dieu (p. 198-199). Le monde ne ressemble donc au créateur que comme le docteur au pilote ou mieux comme l'image à ce qui l'engendre (p. 200-201). Il est l'*analogue* de Dieu; étant son œuvre, il ne pouvait pas ne pas l'être. Loi nécessaire de la création, l'analogie confère à toutes choses leur intelligibilité. Elle nous fait comprendre la structure de l'univers, car envisagés à ce point de vue de l'analogie les êtres, qui se présentaient d'abord comme

Digitized by Google

une cohue impénétrable à la raison, se subordonnent les uns aux autres eu égard à leur degré de ressemblance avec le créateur. Elle nous fait comprendre la structure même de ces êtres. Lorsque le philosophe sait qu'il existe un Dieu en trois personnes et que ce Dieu a donné aux choses tout leur être, il ne s'étonne plus, par exemple, de voir toute essence créée formée de trois éléments : la matière, la forme et leur conjonction ; c'est le contraire qui le surprendrait (p. 197-206). Ainsi les créatures ne deviennent intelligibles qu'autant qu'on les considère comme des signes, des symboles de Dieu, à peu près comme la statue produite par l'artiste n'a de sens que par la pensée qu'elle exprime. Et comme un signe suppose un témoin qui le perçoive, l'interprète, la même loi justifie l'existence des âmes en même temps que celle des corps (p. 201-212). L'écart entre s. Bonaventure et s. Thomas est ici manifeste. Pour les deux philosophes, « l'analogue est à la fois du semblable et de l'autre ». Seulement soucieux de fermer la voie qui mène au panthéïsme et par conséquent « d'installer la créature dans son être propre », s. Thomas insiste sur ce qui, dans l'analogue, sépare, différencie. Craignant au contraire d'attribuer aux choses de ce monde « une indépendance, une suffisance excessives », saint Bonaventure insiste sur ce qui, dans la notion d'analogie, permet d'assigner « des ressemblances de parenté » (p. 225-226). Comme toutes les choses créées, les Anges sont composés de substance et d'accident, d'espèce et de genre, d'essence et d'existence et même de matière et de forme. La matière n'est pas nécessairement corporelle. C'est un principe absolument indéterminé capable de devenir esprit ou corps selon la forme qu'il reçoit (p. 234-237). Et c'est par ce que la matière entre dans l'être des anges que l'aevum dans lequel leur existence se produit n'est point dépourvu de toute succession (p. 249-251). S. Thomas n'admet ni ce principe ni cette conséquence. Tous les corps participent à une même forme substantielle : la lumière. La lumière ne s'ajoute pas aux corps comme la connaissance à l'intellect — ce qui est la doctrine thomiste — elle fait partie de leur nature (p. 264-265). Il faut donc maintenir la théorie augustinienne de la pluralité des formes. Cette conséquence n'embarrasse nullement le Docteur Séraphique ; car il ne conçoit pas la forme, à la façon de saint Thomas, comme un principe de limitation interdisant à une substance de posséder de nouvelles perfections autrement qu'à titre d'accidents, mais comme un principe qui la prédispose à recevoir de nouvelles formes (p. 266-267).

La matière ne contient pas à l'état d'achèvement les multiples formes qu'elle demeure toujours apte à revêtir ; elle ne se réduit pas non plus à une simple capacité passive de les recevoir ; dans le premier

Digitized by Google

cas, l'efficace des agents naturels serait nulle ; dans le deuxième, elle ne différerait guère de la création (p. 280-285). Une seule doctrine permet donc de comprendre l'action des causes secondes : la doctrine des *raisons séminales*. La matière ne ressemble point, au jugement de s. Bonaventure, à ce miroir, dont parlent les thomistes, où la lumière pourra se propager ; c'est un sol qui contient, non pas encore des plantes, mais les graines dont les plantes naîtront. Elle a été pourvue dès l'origine de virtualités que les causes secondes aident à sortir de leur assoupissement. Ainsi les difficultés qui nous embarrassent se résolvent : l'agent naturel fait quelque chose puisque, s'il n'intervenait point, la raison séminale demeurerait à l'état d'enveloppement mais il ne crée rien puisqu'il ne fait qu'aider la forme latente à conquérir sa pleine actualité (p. 281-290).

La même raison qui conduit s. Bonaventure à combattre les vues de l'aristotélisme sur l'éduction de la forme, l'invite à se faire aussi une conception différente de l'âme et de l'individu humain. Réceptive comme toute essence créée, l'âme se compose de matière et de forme et l'union de ces deux éléments la constitue à titre de substance complète, individualisée (p. 307-239). Aussi peut-elle se détacher du corps sans perdre sa perfection propre, c'est-à-dire sans cesser de connaître, d'aimer, d'être libre (p. 324-307). Mais si l'âme est une substance complète sans le corps et le corps, déjà constitué avant que l'âme ne l'informe, comment peuvent-ils s'unir en un seul tout substantiel ? La réponse à cette difficulté nous est fournie par la doctrine des raisons séminales. Ne trouvant pas dans sa matière propre l'occasion de déployer pleinement ses facultés organisatrices, l'âme est comme entraînée, par un appétit consubstantiel à son essence, vers ce qui, par son union avec elle, deviendra le corps humain, cependant que le corps, même organisé par sa forme propre, tend également vers elle à cause de la présence en lui de virtualités qui n'ont pas reçu leur ultime achèvement (p. 309-312). Ainsi le caractère d'acte d'entéléchie du corps par lequel s. Thomas définit l'âme humaine, ne représente aux yeux de s. Bonaventure que la plus modeste de ses fonctions (p. 324-325).

Dans la théorie de la connaissance, la plus complètement élaborée de son système, s. Bonaventure distingue comme s. Thomas, sans toutefois les séparer, la connaissance sensible et la connaissance intellectuelle (p. 328-346). Il admet également, comme tous les auteurs du temps, un intellect possible et un intellect agent, mais il met sous les termes en usage des conceptions qui lui sont propres ; à son avis l'intellect possible se tourne de lui-même vers l'intelligible afin de l'extraire ensuite du sensible sous l'influence et par la vertu de l'in-

Digitized by Google

tellect agent. Où s. Thomas suppose deux facultés réellement distinctes, s. Bonaventure découvre deux aspects complémentaires, « deux mouvements conjugués et réciproques au sein d'une même opération », (p. 347-353).

Le désaccord entre les deux philosophes s'accentue encore lorsqu'ils traitent du contenu et du fonctionnement de notre faculté de connaître. S. Thomas se prononce résolument contre tout innéisme : rien n'entre dans l'intelligence qui n'ait passé par les sens. S. Bonaventure ne parle pas autrement, aussi longtemps qu'il s'agit des choses corporelles et même des premiers principes (p. 353-358). Mais l'âme n'a nul besoin des sens pour se connaître elle-même et pour connaître Dieu. Ce n'est point, comme l'admet s. Thomas par la seule considération des choses sensibles que l'homme se forme l'idée de son Auteur ; il n'a même nul besoin de la construire ; il la porte imprimée en lui-même comme la marque de l'ouvrier sur son œuvre. Il lui suffit de se connaître pleinement pour être en état de la former sans rien demander aux choses extérieures (p. 358-362). Mais il ne la formerait point, il ne connaîtrait même aucune vérité s'il n'était éclairé par un rayon divin. En effet la connaissance vraie porte sur le nécessaire, elle requiert par conséquent et l'immutabilité de son objet et l'infaillibilité de l'acte qui l'appréhende. Or toute intelligence humaine est sujette à s'obscurcir ; d'autre part rien n'est immuable dans les objets de notre monde.

Puis donc que nous possédons des certitudes, c'est en Dieu qu'en réside la source, le fondement (p. 368-372). Certes nous ne voyons pas Dieu ; nous voyons toute vérité dans sa lumière. Comment cela ? Les choses n'existent pas seulement en elles-mêmes et dans notre pensée, elles existent encore dans la pensée divine qui possède éternellement leurs idées. Elles y jouissent d'une existence immuable. Ces idées de Dieu ou raisons éternelles ne constituent ni les objets ni la cause totale et unique de nos connaissances, car nous n'aurions plus une connaissance des choses et « voyant le fondement de la certitude nous n'aurions plus à le chercher ». Le doute ne serait pas possible (p. 371-375). Ce n'est pas non plus seulement par les idées éternelles et sous leur influence que nous trouverons la vérité ; cette influence participerait à la vicissitude des choses créées et la certitude ne serait point. Notre connaissance de l'intelligible s'explique par l'action et la présence en nous d'un rayon affaibli de la lumière divine. Comme l'a si bien dit s. Augustin, parlant à la fois, à la différence d'Aristote et de Platon, le langage de la science et celui de la sagesse nous voyons la vérité de toutes choses dans la vérité de Dieu. Ainsi tout en reposant sur les raisons éternelles, notre connaissance demeure une connaissance humaine parce que le principe qui la fonde ne nous apparaît

Digitized by Google

jamais à découvert et sans voiles. Dans ces conditions si l'on disait que l'homme ne connaît rien en cette vie d'une connaissance intégrale, plénière, « on ne s'exprimerait peut-être pas trop inexactement » (p. 377-384).

Incapable de connaître la vérité sans une illumination divine de son intellect, l'homme, encore qu'à la prendre dans son essence la liberté ne soit pas en lui moins pleine qu'en Dieu (p. 393-395), l'homme a besoin d'une illumination morale pour accomplir le bien. Certes l'âme apporte en naissant les facultés naturelles qui lui permettront d'acquérir les vertus (p. 408), mais parce que les vertus ont comme tout le reste leurs archétypes en Dieu, le naturel pur, toujours possible dans l'ordre moral, n'y est jamais suffisant. Toute vertu, même naturelle, est incomplète si Dieu ne la transforme par l'infusion gratuite de sa grâce. Vertu et philosophie « séparées » encourent une même condamnation (p. 409-410).

Le dissentiment entre les deux philosophies nous apparaît maintenant dans toute son ampleur. Comme le remarquait saint Thomas, il roule autour des trois problèmes fondamentaux de l'éduction des formes, de l'acquisition des sciences et de l'acquisition des vertus. Saint Thomas conçoit le principe de ces trois opérations comme une faculté efficiente qui s'empare d'un donné extérieur, l'utilise, l'interprète, saint Bonaventure, comme une virtualité qui se développe du dedans. La forme thomiste introduit dans la matière une détermination qu'elle subit; la forme bonaventurienne y éveille des virtualités assoupies. L'intellect thomiste fait de l'intelligible avec du sensible et construit à l'aide de ce donné l'idée même de Dieu; l'intellect bonaventurien reçoit l'intelligible d'un dedans qui lui est plus intérieur que son propre intérieur. La volonté thomiste acquiert, par l'exercice et l'habitude, des vertus naturelles qui se suffisent dans leur ordre; la volonté bonaventurienne a besoin de la grâce pour conduire ces vertus à leur perfection, même naturelle (p. 412). Or ces trois thèses fondamentales ne sont pas seulement unies par une étroite parenté; elles procèdent d'un même principe. D'après saint Thomas la créature contient en soi, pourvu que Dieu lui prête son concours, la raison suffisante de ses opérations. D'après saint Bonaventure l'être créé n'a pas reçu « une mise de fonds suffisante pour que l'influence divine générale puisse rendre raison de ses opérations plus hautes ». Un même souci domine constamment sa pensée : celui de montrer l'insuffisance de la créature et de la maintenir toujours en contact avec Dieu (p. 413). Or ce souci d'éloigner le moins possible la créature de son Auteur, grâce auquel toutes les thèses bonaventuriennes se lient et se rejoignent, fut dicté à saint Bonaventure par son expérience des états mystiques.

Digitized by Google

Convaincu de la réalité de ces états pour les avoir personnellement éprouvés, il aurait cru mutiler le réel en n'incorporant pas ces faits à sa synthèse doctrinale. La proximité de Dieu était pour lui une chose d'expérience, mais il savait aussi que, si dans l'extase le mystique touche Dieu, il ne le voit pas encore. Par là s'explique le point fondamental de sa philosophie à savoir l'idée d'un Dieu partout présent et agissant et pourtant invisible. Obligé de refuser la perception intuitive de Dieu à l'homme parvenu au terme de l'*Itinéraire*, comment l'aurait-il concédée à ceux qui se sont à peine mis en route (p. 441-446)? Les deux propositions énoncées au début de ces pages se justifient donc pleinement; la philosophie de saint Bonaventure n'est pas seulement *originale*, elle est *une*.

Nous achèverons de nous en convaincre si, parvenus au cœur de la doctrine par la voie de l'analyse, nous entreprenons d'en refaire la synthèse et d'en comprendre *l'esprit*. La pensée de saint Bonaventure gravite autour d'un centre. Ce centre est le Christ, centre de Dieu comme Verbe, centre du monde et de l'histoire humaine par son Incarnation. Dès lors toute philosophie est vaine qui ne rapporte pas tout à lui, car c'est singulièrement se méprendre que de traiter en « objet de curiosité » des êtres dont l'éternel destin se décide ; et du moment que Dieu a tout fait, dès lors que, par sa Providence, il préside à tout, mieux vaut, quitte à se tromper, lui attribuer trop que trop peu. Et voilà la raison pour laquelle « le monde ne pouvait pas être éternel, ni la forme tirée de la matière sans raison séminale, ni la connaissance humaine menée à bonne fin sans la lumière de la foi, ni la vertu conquise sans le secours de la grâce » (p. 452-459). Ainsi une logique cachée anime la doctrine, et, parce que cette logique consiste dans un certain esprit plus encore que dans un savant ajustage d'idées, elle confère à l'ensemble une unité telle que la notion même de fragment « en arrive à n'avoir plus aucun sens ». C'est pour ne s'en être pas rendu compte que des historiens de la qualité du P. Mandonnet ont négligé de faire à saint Bonaventure la place qu'il mérite dans l'évolution des idées au XIII^e^ siècle. Ils se sont représenté la pensée chrétienne comme marchant dans une direction unique, et l'avénement du thomisme comme le triomphe d'une doctrine capable de s'achever en synthèse sur une pensée impuissante à se systématiser. En réalité, le thomisme n'a pas tué l'augustinisme médiéval. Parti de ce mystique, hostile à toute spéculation doctrinale que fut saint Bernard, ce courant d'idées a trouvé dans la philosophie de saint Bonaventure l'achèvement auquel il s'efforçait dans les écrits de H. et de R. de Saint-Victor et dans les Sommes d'Al. de Halès (p. 460-472). M. Gilson rejoint ainsi le mot de Léon XIII : ils furent deux à cons-

Digitized by Google

truire la synthèse de la pensée scolastique. Ces deux philosophies ne s'excluent pas, elles ne coïncident pas, elles se complètent. L'historien doit, en tout cas, les unir s'il veut laisser au XIII[e] siècle la figure qu'il a prise et que l'on ambitionne de reconstituer.

Cette rapide analyse fera bien mal connaître un ouvrage dont on ne sait ce qu'il faut louer le plus du mouvement et de la richesse de la pensée ou de la simplicité, de l'aisance et de la clarté de l'expression. Sans le faire jamais aux dépens de la rigueur et de la précision, M. Gilson a su donner à sa phrase le nombre qu'exigeait la vivante dialectique de saint Bonaventure. D'aucuns regretteront de rencontrer sous sa plume tel détail que le P. Clopp estime et qui semble bien, en effet, légendaire : la guérison de Bonaventure enfant par saint François d'Assise. D'autres discuteront l'interprétation qu'il donne du système, mais peut-être leurs raisons prouveront-elles tout simplement que la synthèse bonaventurienne porte la marque d'un autre âge et ne s'apparente pas au thomisme. D'autres rechercheront dans quelle mesure son nouvel ouvrage précise ou rectifie telle ou telle des conclusions émises dans *La Philosophie au Moyen Age* et dans les *Études de Philosophie médiévale*. D'autres enfin demanderont si saint Thomas ne fut pas lui aussi disciple de saint Augustin et peut-être encourront-ils le reproche, que M. Blondel adressait naguère aux interprètes de Malebranche, de confondre chez un philosophe « le mobilier de sa pensée » c'est-à-dire les matériaux qu'il utilise avec l'esprit, « l'attitude de tout l'être spirituel » qui les informe, qui les organise (1). Le signataire de ces lignes n'a pas compétence pour s'immiscer dans de pareils débats. Du moins lui sera-t-il permis de caractériser brièvement l'esprit dans lequel l'ouvrage fut conçu. « Né historien », M. Gilson a le souci de la chronologie et le respect des textes, il ne fait pas fi de ses devanciers, il ne prétend pas non plus fermer la voie à de nouvelles recherches. « Le chercheur, écrit-il, trouvera » dans l'édition de Quaracchi « des masses de matériaux auxquels nous n'avons pas touché et qui attendent encore d'être exploités..... On voudra bien se souvenir en jugeant cet ouvrage que l'historien n'est pas moins impuissant devant une grande philosophie que le philosophe lui-même ne l'est devant la nature » (p. 8). Comme saint Bonaventure étudiait le monde avec tout soi, M. Gilson a mis toute son âme à étudier son système. C'est pourquoi la lecture de son livre procure double profit : elle enrichit l'esprit de connaissances nouvelles, elle engendre chez le lecteur cette attitude faite de « bon vouloir et de sympathie » sans laquelle on n'arrive à rien comprendre, pas même les doctrines.

NOEL FRANQUETERRE.

(1) Maints passages de l'ouvrage nous ont paru suggérer cette distinction.

Digitized by Google

P. Guido Bondatti dei Minori : *Gioachinismo e Francescanesimo nel dugento*. S. Maria degli angeli, tip. Porziuncola 1924. In-8° de XI-174 p. L. 12.

En annonçant le règne de l'Esprit et la régénération de la société chrétienne par des « hommes spirituels », Joachim de Flore avait, sans le vouloir, jeté dans le monde un ferment d'agitation révolutionnaire. Pendant plus d'un siècle on lut, on commenta, on exagéra les calculs et les rêves du moine Calabrais. Un mouvement naquit en Italie, modeste d'abord, qui gagna de proche en proche tous les pays occidentaux, trouvant ses adeptes ou ses fanatiques parmi les amateurs de merveilleux, les bénéficiaires de pseudo-prophéties, les mécontents qui voyaient dans les barbares menaçants ou même dans la hiérarchie ecclésiastique la bête de l'Apocalypse, les optimistes qui reconnaissaient en saint François d'Assise « l'ange du sixième sceau, portant le signe du Dieu vivant ». Il y aurait une vaste enquête à instituer sur les divers aspects religieux, littéraire, social du Joachimisme. Le R. P. Bondatti n'a pas cette ambition. Après avoir consacré trois chapitres à étudier la vie de l'abbé de Flore, ses écrits authentiques et sa doctrine, il veut se borner à souligner l'influence du joachimisme sur quelques franciscains du XIII^e^ siècle, et plus spécialement à mettre en relief le grand rôle de ce mouvement dans la fameuse querelle entre moines mendiants et professeurs séculiers de l'Université de Paris. Un chapitre final relève plusieurs traces très curieuses de joachimisme dans l'art italien.

Telle qu'elle est, cette étude comble une lacune. L'auteur, qui met en œuvre toute la littérature du sujet, ne l'utilise pas sans discernement. Malgré sa confiance dans la naïveté du chroniqueur Salimbene, il sait à l'occasion récuser son témoignage. Ça et là il redresse, non sans quelque vivacité, certaines exagérations de Gebhart ; mais il fait preuve d'une réserve peut-être excessive quand il persiste à tenir pour douteuse, malgré la belle argumentation de Paul Fournier, l'attribution du *Liber de vera philosophia* à Joachim de Flore On ne s'étonnera pas de trouver le R. P. Bondatti très attentif à disculper l'ordre franciscain des folies de quelques-uns de ses membres, à diminuer autant que possible, au détriment de la commission d'Anagni, les charges qui pèsent sur l'auteur de l'*Introduction à l'Évangile éternel*, à battre en brèche la certitude avec laquelle les historiens attribuent en bloc à un groupe de franciscains fanatiques tous les écrits pseudo-joachites : n'y avait-il pas parmi les Prêcheurs « des exaltés et des déséquilibrés tout aussi capables que les *zelanti* franciscains de mystifier et d'inventer ? » Sa bienveillance n'est d'ailleurs pas aussi limitée qu'on le pourrait croire, puisqu'on le voit rompre une lance contre le

Digitized by Google

P. Denifle en faveur de la bonne foi des professeurs séculiers de Paris dans l'attribution qu'ils ont faite de la trop fameuse *Introduction* aux Dominicains.

La tragique histoire de ce livre, dont l'apparition en 1254 marque l'apogée de la crise joachimite, la démission et le procès du général de l'Ordre, Jean de Parme, qui en fut la conséquence, sont racontées par le P. Bondatti avec une sobriété qui n'exclut pas l'émotion ; et son ouvrage apporte une excellente contribution à l'histoire de la controverse entre Mendiants et Séculiers, en étudiant de près un facteur qui exerça une influence profonde sur les partis en présence : la doctrine joachimite des trois périodes du monde et de l'évangile éternel (1).

E. VANSTEENBERGHE.

Félix ROCQUAIN, *La France et Rome pendant les guerres de religion*. Paris, Champion, 1924, gr. in-8° de xx-554 p.

« Les événements qui se rattachent à la période des guerres de religion sont en général connus du lecteur. Peut-être connaît-on moins la part qu'y prit la cour de Rome ». Ces lignes de l'Avant-propos nous indiquent le but que M. F. R. s'est proposé, et que le titre lui-même de l'ouvrage nous faisait déjà soupçonner. Pour le réaliser, deux méthodes étaient possibles : faire de la papauté le centre de l'étude, s'établir à Rome, pour ainsi dire, afin d'y pénétrer la politique du Saint-Siège et de mesurer son influence sur les événements ; ou bien suivre pas à pas ces événements eux-mêmes, rester en France, quitte à tâcher d'y découvrir, dans la mesure du possible, l'activité du pape et de ses agents. La première méthode eût sans doute été plus féconde ; elle aurait procuré des aperçus plus neufs ; mais elle nécessitait une pratique assidue des documents inédits conservés dans les dépôts du Vatican. L'auteur a préféré la seconde, et il s'attache « principalement à ce qui regarde l'histoire intérieure de la France ».

A ce point de vue, son étude est excellente, et dans la période qui

(1) L'ouvrage se termine par un index qui rendra des services. Il eût été utile d'y ajouter quelques *errata*. L'étude de P. FOURNIER sur *Joachim de Flore, ses doctrines, son influence* est au t. LXVII de la *Revue des Questions historiques* et non au t. XLVII (p. VIII). — L'auteur du *Roman de la Rose* est connu sous le nom de Jean Clopinel de Meung, et non Chopinel de Meun (p. 67 et 70). — Le nom de l'évêque de Lincoln Greathead s'écrit, sous sa forme française, Grosseteste ou Grossetête, et non Grostete. — Page 115, l. 5, il faut lire MCCLV au lieu de MCCLX. — P. 143, l. 30 *anuqnii* doit se lire *anni qui*. — P. 162, les chiffres des renvois ne correspondent pas aux notes.

Digitized by Google

s'étend de la conjuration d'Ambroise à l'édit de Nantes, il n'y a pas de fait tant soit peu marquant, intéressant à quelque titre la lutte entre catholiques et protestants, qui ne soit rapporté, et, le plus souvent, jugé. M. F. R. ne se contente pas, en effet, de raconter ; il essaye de fixer les responsabilités, de dégager les conséquences dont chaque décision est grosse, et l'on peut dire que ses appréciations portent la marque d'une haute impartialité et d'une connaissance de la psychologie des acteurs que seule une longue et sereine fréquentation des mémoires et des correspondances de l'époque a pu lui procurer.

Une introduction assez dense résume ce que l'on pourrait appeler les préliminaires des grandes hostilités, depuis le premier arrêt de la Sorbonne contre l'hérésie de Luther, en 1521, jusqu'à l'arrestation d'Anne du Bourg et la mort d'Henri II (10 juin, 10 juillet 1559).

C'est donc à l'avènement de François II que commence l'étude proprement dite. Le jeune roi accorde sa faveur aux Guises, les sévices contre les huguenots s'accentuent, et ceux-ci réagissent avec la conjuration d'Amboise. Il est impossible de résumer dans les limites d'un simple compte-rendu les événements de ces quarante années. L'auteur les groupe, par ordre chronologique, en huit livres : le règne de François II et la régence de Catherine de Médicis (1559-1565), les commencements du règne de Charles IX (1565-1570), les dernières années du règne (1570-1574), Henri III (1574-1583), la Ligue (1583-1588), la fin des Valois (1588-1589), avènement du roi hérétique (1589-1592), l'abjuration (1593-1598). Une table analytique détaillée, en dix pages, donne un sommaire fidèle du contenu de l'ouvrage, et permet au lecteur qu'intéresse seulement une phase ou un épisode des guerres de religion de se rafraîchir la mémoire sans perte de temps.

Mais M. F. R. nous avertit que la nouveauté de son œuvre consiste surtout dans la mise en lumière du rôle de la papauté. Il faut bien l'avouer : cette lumière est beaucoup moins abondante qu'on ne le souhaiterait. La principale source d'où elle pouvait jaillir était sans contredit la correspondance régulière des nonces avec les papes ou les secrétaires d'État. Or l'auteur n'en connaît guère que la partie publiée par d'anciens érudits, notamment Baronius et les continuateurs de ses *Annales*, et qui est bien minime. Sans doute, il renvoie parfois aux Archives vaticanes, mais sans indications précises ; jamais le numéro d'une page ou d'un feuillet, de temps en temps celui d'un volume, mais qui ne correspond plus à aucune série actuelle ; quelquefois même cette simple mention : « Archives du Vatican ». C'est bien vague !

Pourtant, sur la période qu'il étudie, d'autres livres ont été publiés, où il aurait pu trouver des références précises, ou même des détails

Digitized by Google

lui permettant d'augmenter ou de rectifier son information. Une page d'Avertissement nous aide à comprendre pourquoi M. F. R. ne les a pas utilisés. Le livre était déjà remis à l'éditeur quand la guerre éclata : c'est donc un manuscrit de 1914 qu'on nous donne ici, vieux de dix ans par conséquent. Nous ne pouvons que nous borner à signaler quelques-unes des nombreuses lacunes imputables à cette circonstance.

A la fin du livre 1er, M. F. R. s'arrête assez longuement sur la fameuse « entrevue de Bayonne », où Catherine de Médicis rencontra sa fille Elisabeth, reine d'Espagne, et le duc d'Albe (mai-juin 1565) et où fut examinée la ligne de conduite à suivre vis-à-vis des protestants français. « L'on ne possède guère, dit-il, comme renseignement à cet égard, que des documents de source espagnole : encore offrent-ils plus d'une obscurité ». Et un peu plus loin : « Quant à croire, avec quelques historiens, que dans ces conférence de Bayonne fut agitée l'idée d'un massacre des huguenots et que dès ce moment fut arrêtée une Saint-Barthélemy, c'est une assertion qui ne repose sur aucun fondement ... Il est toutefois avéré que des paroles de sang furent prononcées ». Nous sommes heureusement moins pauvres en renseignements que M. F. R. ne l'affirme, et à côté des sources espagnoles nous en possédons d'autres, italiennes celles-là et assez claires. Contrairement à l'opinion de l'auteur, Santa-Croce, qui n'était d'ailleurs plus nonce ordinaire, mais bien cardinal et légat depuis deux mois, prit une part active aux négociations. Sa correspondance enlève aux hypothèses de M. F. R. beaucoup de leur intérêt. Nous avons eu déjà l'occasion de signaler où elle se trouvait (1). Elle nous apprend les résolutions prises par Catherine et acceptées par le duc d'Albe : notamment faire rechercher et expulser, dès le retour de la régente à Paris, tous les transgresseurs de l'édit d'Amboise. On l'a tant violé, disait celle-ci, qu'avec cette seule mesure je me charge de faire quitter la France à tous les ministres huguenots.

L'affirmation de M. F. R. que la correspondance de Grégoire XIII est moins active que celle de Pie V, et qu'il « n'intervient pas dans les événements [de France] au même degré où y était intervenu son prédécesseur », ne peut s'expliquer que par un manque de contact avec cette correspondance elle-même. Les lettres des nonces de Grégoire XIII en France et les minutes des réponses remplissent au moins vingt gros registres (2).

1. Cf. *Le Gallicanisme et la réforme catholique*, Paris, Picard, 1919, ch. 1 et 2.

2. On les trouvera à peu près tous indiqués dans notre ouvrage signalé plus haut.

Digitized by Google

Le fait que M. F. R. n'en connaît que les extraits de Theiner (il le dit lui-même p. 122, note 2) donne aux affirmations qu'il avance à propos de la Saint-Barthélemy un manque regrettable d'exactitude. Theiner n'a pas publié le texte intégral de la lettre écrite par le nonce Salviati le 24 août 1572, et conservé au vol. 5 des nonciatures de France, fol. 120. Il en a supprimé les dernières lignes, qui sont justement les plus intéressantes : surtout si on les rapproche de la réponse chiffrée du cardinal de Côme, secrétaire d'Etat de Grégoire XIII, en date du 8 septembre (n. de F., vol. 283, fol. 74) et que Theiner n'a pas non plus publiée. On y voit clairement que le massacre était décidé depuis plusieurs jours, par conséquent avant l'attentat manqué contre Coligny. Si M. F. R. avait connu ces documents, dont le texte lui-même a été d'ailleurs publié en 1919 (1), il n'aurait pas écrit qu' « un point sur lequel il importe d'insister, c'est que, contrairement à une opinion trop répandue et encore aujourd'hui professée par certains historiens, l'acte sanglant qui allait s'accomplir fut décidé à *l'improviste* ... Le massacre n'a pas été prémédité ... Ils ne voulaient que la mort de l'Amiral et l'imputer au duc de Guise ; mais l'amiral n'ayant pas été tué d'un coup d'arquebuse, et sachant d'où il partait, de crainte de sa vengeance, ils se sont décidés à ce qu'ils ont fait » (p. 124). Cette thèse n'est pas soutenable. L'ambassadeur d'Espagne a pu s'en faire l'interprète : cela prouve simplement qu'il n'était pas dans le secret. La lettre de Salviati et la réponse du cardinal de Côme lui enlèvent tout crédit. M. F. R. n'écrirait pas non plus que « Grégoire XIII fut fondé à croire que Charles IX n'avait tué que pour se défendre » (p. 134), ni « qu'on crut si bien à Rome à sa réalité (d'une conjuration des protestants) que, le 22 septembre, Férals écrivait à Charles IX ... etc » (p. 135). Que Grégoire XIII n'ait rien fait pour encourager le massacre, c'est tout-à-fait exact ; mais il en connut les causes véritables, et les versions officielles ne lui donnèrent pas le change. Quant à assurer que « s'il (Grégoire XIII) s'est réjoui d'apprendre que Charles IX avait su déjouer la conjuration dirigée contre lui, jamais on ne l'entendit par un mot en approuver les moyens » (p. 136), c'est aller au devant d'un démenti formel infligé par maintes lettres de la secrétairerie d'État. L'attitude du pape après la Saint-Barthélemy s'explique, mais par les idées de son temps. Lui prêter les sentiments que nous désirerions qu'il eût, avec notre manière moderne de penser et de sentir, c'est commettre un anachronisme et une erreur dangereuse, puisque les documents les plus authentiques montrent la vanité de cette apologétique.

(1) *Ibid.*, p. 105 et 106.

Digitized by Google

M. F. R. consacre un livre tout entier, le huitième, à l'abjuration d'Henri IV. C'est, en effet, l'événement décisif d'où la paix va finalement sortir. Là plus qu'ailleurs, la politique pontificale devait être pénétrée et exposée, car le rôle du pape était déterminant. S'il reconnaissait la conversion du Béarnais et consentait à le « rebénir », comme on disait alors, le passé était enterré ; refusait-il, au contraire, d'admettre la sincérité de l'abjuration, la valeur de cet acte demeurait douteuse pour le parti catholique. Or, Clément VIII eut successivement deux attitudes opposées : d'abord intransigeant au point d'interdire l'accès de Rome aux ambassadeurs du roi, il en arrive à ne rien souhaiter si ardemment que la venue, trop tardive à son gré, de nouveaux émissaires. Comment s'explique ce revirement ? M. F. R. nous le fait mal comprendre. Il n'analyse pas le caractère de Clément VIII, si bien décrit cependant par les ambassadeurs vénitiens dans leurs *relazioni* ; il ne parle pas de la députation envoyée par la Ligue (le cardinal de Joyeuse, Bauffremont et l'abbé d'Orbais), qui conseilla au pape l'accommodement plutôt que la résistance ; il ne connaît pas le texte des lettres du cardinal de Gondi, conservées au vol. 37 des nonciatures de France et au vol. 232 du fonds Borghese, 1re série, ni l'impressionnant rapport du cardinal de Plaisance, l'ancien légat près de la Ligue, dont les idées sur la France se sont complètement modifiées (vol. 36 des nonc. de France). Il ne dit pas un mot du rôle si important de la diplomatie vénitienne, dont on peut suivre au jour le jour les travaux dans la correspondance de Paolo Paruta, publiée en 1887 dans les *Monumenti storici* par la *Reale deputazione veneta di storia patria*. Et de ce chef, sur une question si importante, le livre de M. F. R. ne projette à peu près aucun jour nouveau.

M. F. R. parle simplement en passant (p. 532) de la légation du cardinal de Florence, Alexandre de Médicis. Dans un livre qui a pour titre « La France *et Rome*... » ce personnage aurait droit à une place beaucoup plus large. Pour s'en convaincre il suffit de lire ses dépêches (vol. 45 et 46 des nonciatures de France), les minutes des réponses du secrétaire d'État (Fonds Borghese, série I, vol. 80 et série III, vol. 8a) et la relation de son ambassade écrite par un de ses familiers et très probablement corrigée par lui-même (Fonds Pio, vol. 150). Le rôle politique de Médicis fut en effet considérable. Par exemple : après la perte d'Amiens, au mois de mars 1597, le mécontentement était grand contre le roi, qu'on accusait de ne plus penser qu'à sa maîtresse. Henri IV le sentit et supplia le légat de maintenir l'union en face de l'ennemi. Le cardinal y réussit, non sans fatigue (1). Il eût été

(1) Cf. *Revue des sciences religieuses*, juillet 1922, p. 257.

Digitized by Google

équitable de lui en faire honneur et aussi d'indiquer autrement que d'un mot (p. 541) la part qu'eut dans la conclusion de la paix avec l'Espagne ce prélat dont Henri IV proclamait, suivant de Thou, qu' « après Dieu il la tenait de sa prudence et de son habileté ».

En somme, depuis le jour où Léon XIII a ouvert aux historiens les incomparables dépôts des archives pontificales, il n'est plus guère possible de les ignorer quand on écrit sur le rôle politique de la papauté. Les renseignements qu'ils contiennent sont trop riches pour qu'une étude faite sans leur secours ne soint point déparée par de nombreuses et graves lacunes. Le livre de M. F. R. présente un excellent tableau de la France pendant les guerres de religion ; il ouvre aussi des horizons sur le jeu des influences étrangères, espagnoles, anglaises, allemandes, voire romaines Mais ces dernières ne tiennent guère plus de place que les autres : trop peu pour justifier le titre de l'ouvrage.

Victor MARTIN.

ANTOINE MALVY. S. J. *Pascal et le problème de la croyance*. Paris, Beauchesne, 1923. In-16, 114 p. Prix 4 fr. 50.

Ce petit volume est une réédition d'articles parus dans les *Lettres* en 1923, mais « soigneusement revue et mise au courant de quelques-uns des plus récents travaux ». Dans une première partie, l'auteur compare minutieusement les textes afin de préciser ce que Pascal entend par les mots raison, coutume, cœur ou inspiration, et quel rôle il convient d'attribuer à chacun de ces principes dans la genèse de l'assentiment. Un dernier chapitre, intitulé synthèse et conclusion, a pour but de montrer comment ces trois causes de la croyance s'unissent et se combinent. Le péché originel a fait perdre à la raison de l'homme la claire vision du vrai. Esclaves de leurs penchants les fils d'Adam croient non ce qui est, mais ce qui leur agrée. Ils ne connaîtraient jamais la vérité si Dieu ne les attirait par la grâce et ne leur rendait sensibles au cœur les principes où la raison trouve sa garantie « avec la révélation d'un monde nouveau » (p. 92). « Un fidéisme mystique qui s'est lentement substitué par une évolution profonde de l'âme et sous l'influence de la doctrine janséniste, à un dogmatisme presque rationaliste, d'allure, sinon d'inspiration cartésienne, voilà, me semble-t-il, la formule la plus exacte de ce qu'on a appelé le scepticisme de Pascal » (p. 109).

Des notes nombreuses et souvent très étendues témoignent d'une connaissance approfondie des *Pensées*. L'auteur ne prétend pas cependant « apporter des conclusions bien neuves » (p. 3, n. 6), et moins encore donner un exposé définitif des doctrines de Pascal sur l'assentiment. Les *Pensées*, remarque-t-il, ne contiennent pas une analyse

Digitized by Google

scientifique de ce qui se passe dans l'âme du croyant, elles nous retracent l'effort d'un homme qui s'élève du doute ou de l'indifférence à la tranquille certitude de la foi. Pascal s'étant mis tout entier dans son ouvrage, les *Pensées* déborderont toujours l'étude qu'on en pourra faire, car, si on arrive toujours à comprendre un système, on n'analyse jamais un homme pleinement. Le chapitre 3e dans lequel le P. Malvy établit que le mot cœur signifie tantôt sentiment, volonté, tantôt intuition, évidence mystique, paraît particulièrement intéressant.

NOEL FRANQUETERRE.

R. JANIN. *Les Eglises orientales et les rites orientaux*, Paris, Bonne Presse, 1923. In-12 de VIII-720 p., 12 fr.

C'est un très gros effort dont l'auteur de ce livre nous apporte, en sept cents pages très touffues, les résultats. Quelques critiques qu'il y ait lieu de formuler par la suite, on ne peut manquer d'apprécier un travail aussi considérable, nécessitant la mise en œuvre des informations les plus étendues. Le P. Janin a écrit un livre qui sur bien des points pourra fournir une documentation précieuse aux catholiques.

Il n'en reste pas moins que cet ouvrage manque tout d'abord d'homogénéité. Le titre d'Églises orientales n'a guère de clarté et même de réalité. Ces Églises n'ont en quelque sorte entre elles comme caractère commun que leur non-latinité. N'aurait-il pas mieux valu étudier dans des ouvrages séparés une église comme l'église russe et une communauté comme la communauté copte abyssine qui n'ont absolument, tant au point de vue historique qu'au point de vue administratif ou doctrinal, pas le moindre point de comparaison? Le plus grave tort de l'ouvrage est d'avoir tout ravalé sur le même plan, de consacrer par exemple 45 pages à l'église ou même aux églises russes (puisque les sectes mêmes y sont longuement étudiées) et 50 au rite chaldéen, dont l'importance n'est pourtant point du même ordre.

A vrai dire toute la partie de l'ouvrage ayant trait aux églises orthodoxes vraiment européennes, à savoir russe, roumaine et yougoslave, est assez faible. L'auteur n'apporte même pas les dispositions iréniques qui sont plus que jamais nécessaires, quand un ouvrage porte en épigraphe les mots « *Pro unione* ». Le chapitre IV sur les Eglises orthodoxes contient quelques phrases agressives ou polémiques qu'on aimerait à voir disparaître : le ton ne cesse pas, du reste, d'y être méprisant de bout en bout.

Sur les Églises serbes et roumaines, à côté de nombreuses petites erreurs de fait, nous relevons de gros procès de tendance. L'auteur, qui n'a pas fait état des historiens nationaux pourtant très souvent

Digitized by Google

remarquables, suit aveuglément Silbernagl-Schnitzer dont l'impartialité est pour le moins suspecte. De là ces commentaires politiques tous en faveur de l'Autriche-Hongrie, même pour excuser les persécutions ou les pratiques les plus odieuses (cf. p. 303 pour les Serbes, et presque partout pour les Roumains). Le magnifique effort des Transylvains catholiques est complètement méconnu. Le rôle extraordinairement actif et créateur de l'évêque Micu, véritable organisateur de l'église uniate, se trouve ainsi résumé : « L'évêque d'Alba Julia, lui-même, Micu, plus connu sous son nom allemand de Klein, eut une conduite équivoque et s'enfuit à Rome », p. 402. Tout le chapitre sur cette église uniate est d'ailleurs extrêmement mauvais.

Pourquoi, du reste, l'auteur n'a-t-il pas suivi pour les Eglises d'Europe la même méthode que pour les rites asiatiques, à savoir procéder par nationalités? Le rapprochement entre l'église orthodoxe et l'église uniate d'un même pays est absolument nécessaire pour l'histoire des deux communautés ; il peut même être bon, lorsqu'elle éclaire l'histoire des rites orientaux, de rappeller celle du rite latin dans le pays. Un effort plus sérieux pour retrouver la psychologie de l'histoire aurait été en bien des cas désirable. Les Eglises sont trop étudiées d'un point de vue purement corporel, administratif : on ne les sent pas vivre. Ceci n'empêche pas de bons chapitres, même dans cette partie de l'ouvrage, comme celui sur le rite byzantin.

Dans la seconde partie de l'ouvrage qui a trait à la situation des églises asiatiques, bien mal connues habituellement parmi nous, l'auteur a réuni une foule de renseignements fort précieux qui sont malheureusement incontrôlables et souvent inexacts. On le louera d'avoir parlé en des termes charitables des schismatiques. Un chapitre final sur l'union des églises montre avec justesse les puissants motifs, les difficultés et les moyens de réalisation. On s'y prononce nettement en faveur des églises uniates.

PIERRE MESNARD.

Eugénie DE GUÉRIN, *Lettres à Louise de Bayne (1830-1834)* avec quatre gravures et fac-similé. Textes inédits précédés d'une étude historique et littéraire par Émile BARTHÈS. Paris, Gabalda, 1924. In-8° de LXIII-466 p. Prix : 20 francs.

Eugénie de Guérin n'a plus besoin d'être introduite auprès du public cultivé. D'abord enveloppée dans la gloire naissante de son frère Maurice, elle n'a pas tardé à retenir l'attention pour elle-même, soit par le charme de sa plume où l'on retrouve la grâce de Mme de Sévigné, soit par la délicatesse de son âme que sa gravité et sa piété apparentent à celle de Mme de Chantal. La famille d'abord, puis un petit

Digitized by Google

groupe d'amis, puis la France entière ont subi le charme de ses *Lettres* et de son *Journal*.

Cependant, même après un siècle, on ne connaît encore que la moindre partie de son œuvre. M. l'abbé Barthès, qui a pu obtenir de la famille communication de nombreux et importants manuscrits, commence, après une longue préparation, à ouvrir au public ses trésors. Le présent volume, qui doit être bientôt suivi d'un second, contient la correspondance d'Eugénie de Guérin avec Louise de Bayne, soit en tout un lot de 228 lettres, qui s'échelonnent sur une quinzaine d'années, et dont 192 sont encore entièrement inédites. On voit quelle ample matière est offerte par l'auteur à l'admiration toujours fidèle des guériniens.

Tout a été dit sur la manière à la fois si fine, si haute et si simple, qui est celle d'Eugénie de Guérin. Le présent volume, s'il n'est pas une révélation, sera du moins une large confirmation. D'autant qu'une âme ne se traduit jamais mieux qu'au cours d'une correspondance continue où se reflètent forcément les divers aspects de sa vie intérieure et que, dans celle-ci, Eugénie de Guérin apparaît, à l'égard de sa correspondante, à la fois comme la plus tendre de ses amies et la plus sage des directrices. L'historien de la vie provinciale au début du XIX^e^ siècle trouvera beaucoup à gagner dans ces pages ; mais combien plus le moraliste et le lettré ! De cette publication, où l'on respire partout le plus pur arome de l'esprit chrétien et français, on peut dire qu'elle apporte un véritable enrichissement au meilleur de notre capital spirituel.

Avec son introduction, ses textes inédits et les notes qui les accompagnent, le volume de M. l'abbé Barthès a tout ce qu'il faut pour porter au loin et prolonger encore auprès de nombreuses générations le parfum de cette fleur délicate éclose sur le vieux sol albigeois.

J. Rivière.

CHRONIQUE DE LA FACULTÉ

1. — *Conférences de Dom Quentin.* — Le 10 mars 1925, Dom Henri Quentin, Bénédictin de Solesmes, a donné une conférence publique sur *la Révision de la Vulgate et le problème critique de l'établissement du texte*. Un très nombreux public suivit avec intérêt ce magistral exposé de l'histoire de la Vulgate. Avec beaucoup de clarté, Dom H. Quentin

Digitized by Google

décrivit et caractérisa les diverses tentatives entreprises au cours des siècles pour ramener à sa pureté primitive l'œuvre de saint Jérôme. Cassiodore, Théodulphe d'Orléans, Alcuin, et, au XIII^e^ siècle, les Maîtres de l'Université de Paris, s'efforcèrent successivement d'en établir un texte correct. Mais leur critique incertaine ne parvint que très incomplètement à pallier la corruption des manuscrits. L'édition officielle, prescrite par le Concile de Trente, vit le jour en 1592. Ellle a été en usage depuis lors, bien qu'on en ait à diverses reprises signalé l'insuffisance. Au XIX^e^ siècle, plusieurs savants, tels que Vercellone, Wordsworth, White et surtout Samuel Berger, se livrèrent à de méritoires travaux sur les manuscrits venus jusqu'à nous. Ils préparaient la voie à qui tenterait d'entreprendre une nouvelle édition. Pie X voulut que cette œuvre fut réalisée et il en confia l'exécution, en 1907, à une Commission de religieux bénédictins, installés à Rome, au palais de Saint-Callixte, et travaillant sous la haute direction du cardinal Gasquet. Grâce aux moyens mis généreusement à sa disposition, la Commission put faire photographier ou collationner des centaines de manuscrits, dispersés dans toutes les bibliothèques d'Europe. C'est sur cette incomparable richesse de matériaux que sera fondée la nouvelle édition.

Mais comment, de cette foule de manuscrits discordants, tirer un texte sûr? — Dom H. Quentin, après avoir décrit les principales méthodes préconisées par divers savants en matière d'édition critique, réserva deux conférences, données le 12 et le 13 mars, à exposer celle qu'il a élaborée et dont on peut faire l'application à toutes sortes de textes. Le mécanisme de cette méthode, à la fois très précis et délicat ne saurait être décrit en quelques mots. Le principe en est un procédé de statistique qui, comparant les manuscrits par groupe de trois, permet de reconnaître s'il en est un qui présente, par rapport aux deux autres, une recension intermédiaire. On peut ainsi, de proche en proche, reconstituer l'arbre généalogique aboutissant à l'archétype dont dérivent les manuscrits conservés. Par plusieurs exemples, Dom Quentin montra comment sa méthode, appliquée à des textes déjà publiés, pouvait permettre, par une meilleure utilisation des variantes reléguées dans l'apparat critique, de corriger le texte adopté par l'éditeur.

Nous sommes heureux de savoir que le texte de ces remarquables leçons paraîtra prochainement en volume. Nous y renvoyons dès maintenant nos lecteurs, en remerciant encore une fois Dom H. Quentin d'en avoir réservé la primeur à l'Université de Strasbourg.

2. — *Résultat du concours de 1924-1925.* La Faculté avait choisi le sujet suivant : *L'attitude de saint Bernard à l'égard de la dialectique.* Un

Digitized by Google

seul mémoire a été présenté, qui, malgré de réelles qualités, ne répondait pas à la question posée. En conséquence, le prix n'a pas été attribué.

3. — *Concours pour 1925-1926.* — Le sujet proposé est celui-ci : *le rôle de saint Isidore de Séville dans l'histoire du droit canonique.* Il est rappelé que les manuscrits, dactylographiés ou du moins écrits très lisiblement, doivent être adressés au doyen de la Faculté avant le 1er avril 1926. Ils ne doivent pas être signés, mais porter une devise, et être accompagnés d'une enveloppe fermée, sur laquelle la devise est répétée, et contenant le nom et l'adresse de l'auteur. Seule l'enveloppe portant la devise du meilleur travail est décachetée ; les autres sont détruites sans être ouvertes.

Le prix n'ayant pas été décerné en 1925, le montant en sera ajouté à celui de 1926, qui pourra être ainsi de 2.000 francs.

4. — *Concours pour le prix Guerber.* — Les revenus de la fondation Guerber s'élevant cette année à la somme suffisante (500 francs) pour instituer un concours, la Faculté propose le sujet suivant : *L'Église et les débuts de la Réforme à Strasbourg*, de 1517 à 1537.

Suivant les clauses de la fondation, non seulement les sujets doivent se rapporter à l'histoire d'Alsace, mais les concurrents doivent appartenir au clergé alsacien. — Les travaux devront parvenir au Doyen dans les mêmes conditions que ci-dessus, avant le 1er décembre 1926.

5. — *Chez les Anciens* : M. Grelewski a été nommé secrétaire général de l'organisation départementale de Kielce pour l'instruction publique et M. Sznuro aumônier des collèges de Radom (Pologne).

Le Gérant : Joseph Gamon.

Le Puy-en-Velay. — Imprimerie Peyriller, Rouchon et Gamon.

Digitized by Google

BERNARD SAISSET

ÉVÊQUE DE PAMIERS

(Suite) (1).

---

3. — *Roger Bernard en révolte contre le roi et son retour en grâce.*

Si Roger Bernard attendit longtemps, même après que saint Louis fut mort, à lui la faute. Tempérament remuant et indiscipliné, il passa son existence à se quereller avec ses voisins (2), et sa fatuité le poussa à la révolte contre le roi lui-même. Quand Philippe III, qui venait d'hériter des domaines d'Alfonse de Poitiers, son oncle († 1271), en fit prendre possession par ses officiers, le comte de Foix fut au nombre des récalcitrants qui refusèrent l'hommage. Retranché dans ses montagnes, il répara ses châteaux et en éleva de nouveaux. Puis il s'insurgea tout de bon.

Le comte d'Armagnac l'avait appelé en aide contre le seigneur de Sompuy (au dioc. d'Auch), qui se disait vassal du roi pour ce fief dont Géraud d'Armagnac prétendait être le vrai suzerain. Casaubon (c'était le nom du seigneur), attaqué par Roger Bernard, invoqua la sauvegarde du roi et remit son château aux fonctionnaires de Philippe. Vaine précaution ! L'armée des deux comtes prit d'assaut la forteresse, y pilla, brûla et massacra tout à son aise, sans égard pour la bannière fleurdelisée et qui flottait au sommet des tours.

Le roi, indigné, décida de châtier sévèrement les coupables. Il

(1) Cf. *Revue des Sciences religieuses*, t. III, 1925, p. 416-438.

(2) M. Ch. Baudon de Mony a raconté ses guerres en Catalogne et en Aragon dans son ouvrage : *Relations politiques des Comtes de Foix avec la Catalogne jusqu'au commencement du* XIV^e^ *siècle*. Paris, 1896, t. I, pp. 205-305.

Digitized by Google

fit de fortes levées de troupes, non pas qu'il y eût nécessité, mais dans un dessein d'intimidation salutaire. Ce branle-bas de croisade n'intimida pas l'audacieux jouvenceau, non plus que les sommations qu'on lui adressa.

Philippe arriva avec la chevalerie de France, les premiers jours de juin de 1272. Le roi d'Aragon, le beau-père du comte, Gaston de Béarn, et d'autres essayèrent de s'entremettre pour éviter au révolté les rigueurs de la vengeance royale. Ils convinrent de conditions acceptables pour sa soumission, mais cet obstiné les éconduisit au dernier moment. Il bravait follement le roi du haut de ses tours.

L'armée française se borna d'abord à occuper les positions d'accès facile. Elle hésita devant l'abrupt rocher du château, où la cavalerie se heurtait impuissante. Philippe, qui passa quelques jours à Pamiers, prit la résolution héroïque de faire attaquer le roc à sa base en vue de l'escalade. Quand les sapeurs eurent entamé la falaise, Roger Bernard se rendit à merci (5 juin).

Le roi le fit charger de chaînes et emprisonner à Carcassonne où il le tint huit mois. Quand il se fut assuré de sa résipiscence, il lui fit grâce, l'admit à la cour, le logea au palais, lui conféra la chevalerie et préposa à son instruction militaire quelques maîtres distingués. Enfin il le renvoya dans ses domaines comme un écolier qui a fait son pensum et promis d'être sage. Le bas pays de Foix lui fut rendu le 15 mars 1275 ; le haut pays, deux ans après (1).

Entre temps le jeune homme s'était illustré au service du roi en Navarre. Son beau-père Gaston et lui avaient bravement enlevé la place de Pampelune (1276) (2). Si Philippe eût entrepris une Croisade, comme l'idée lui en était venue, Roger Bernard l'y eût accompagné, tant il avait à cœur de mériter ses bonnes grâces.

Rallié à la politique française, il brûlait ce que jadis il avait

(1) « La guerre de Foix », ainsi qu'on l'appela, a été racontée par les Chroniqueurs : GUILL. DE NANGIS (*Histor. de France*, XX, pp. 490-492) ; le *Majus Chronicon Lemovicense* (*op. cit.*, XXI, p. 778) ; GUILL. DE PUILAURENS (*op. cit.*, XX, pp. 775-776) ; la *Chronique de Berdoues* (*Hist. de Lang.*, VIII, c. 215). — Voir aussi ce dernier ouvrage, t. IX, pp. 11-21 ; t. X, not. pp. 9-14 ; preuv. cc. 107-109, 138-139 ; CH. V. LANGLOIS, *Le règne de Philippe le Hardi*, Paris, 1887, pp. 59-63.

(2) *Hist. de Lang.*, IX, pp. 51-55.

Digitized by Google

adoré. Son ancien allié le roi d'Aragon, dont il avait renié la suzeraineté en soumettant tout son comté au roi de France, l'eut au nombre de ses ennemis. Ils guerroyèrent en Catalogne, en 1280, et le comte eut la malchance de se faire prendre au siège de Balaguer (22 juillet) (1).

Tandis qu'il languissait dans les cachots de Siurana, il ne laissait pas de revendiquer ses droits sur Pamiers. L'opinion des hommes de loi lui était favorable, et son rival Saisset attribuait leur unanimité à ce qu'il leur servait des pensions. L'abbé se plaignait que cette sorte de monopole l'obligeât lui-même à de grands frais. N'était-il pas contraint d'amener ses juristes de Pamiers à Carcassonne, où se traitait, par devant le sénéchal, l'affaire du pariage? Aussi fit-il requête au Parlement de Toulouse (en 1280) pour que ledit sénéchal déléguât un juge qui viendrait à Pamiers même tenir audience de ce litige (2). L'abbé eut encore gain de cause. Le pariage royal fut renouvelé (3). La durée n'en devait être que de neuf ans, une année ayant été, sans doute, perdue en palabres. Le roi prescrivit aussitôt (1er février 1281) à ses sénéchaux de Carcassonne et de Toulouse de ne point faillir, durant ces neuf ans, au devoir de protection (4).

Saisset se trouvant pour un temps délivré de soucis domestiques, s'employa, au dehors, à des besognes diverses. Je citerai la mission qu'il avait reçue en 1279 de faire respecter dans les sénéchaussées du midi les privilèges concédés au roi de France par le Siège apostolique. Certains n'en tenaient nul compte, et les gens du roi ne pouvaient les défendre. Échange de bons procédés. Armé du glaive des censures ecclésiastiques l'abbé protégerait le domaine spirituel de ceux qui lui gardaient son temporel (5).

On le vit, trois ans plus tard, en juillet 1282, s'occuper, avec l'archevêque de Narbonne, sans qu'on sache au nom de qui, à négocier une entente entre les gens de Montpellier et le sénéchal

(1) Baudon de Mony, *op. cit.*, t. I, pp. 241-248.

(2) *Hist. de Lang.* X, col. 169. Le Parlement de Toulouse, institué par Philippe le Hardi, tenait cette année même ses premières assises. *Hist. de Lang.*, IX, p. 71-74.

(3) Archiv. Nat. J. 336, n° 8.

(4) Bibl. nat., Ms. latin 9996, f. 195; Doat, 94, f° 102 *bis*, 103; Ch. V. Langlois, p. 406 et 425.

(5) Langlois, *op. cit.*, p. 434.

Digitized by Google

de Beaucaire qui revendiquait pour le roi de France la possession de cette ville. Montpellier étant en France, Philippe et ses officiers désiraient y établir l'autorité du roi, tandis que jusqu'alors c'était celle des rois d'Aragon, puis celle du roi de Majorque qui s'y était exercée sous la suzeraineté de l'évêque de Maguelonne. Les négociateurs firent de vaines tentatives pour concilier les prétentions françaises avec les droits acquis. La force l'emporta et si l'annexion du pays fut réservée pour plus tard (1), le roi de France y eut dès lors les droits de justice, de monnaie et d'honneur qui y affirmaient suffisamment son autorité. A l'acte du 22 juillet 1282 qui régla ce nouveau statut, participa avec d'autres personnages ecclésiastiques et laïques l'abbé Bernard, de Pamiers (2).

On regrette de ne posséder aucune information au sujet de la mission dont celui-ci fut chargé en Aragon par le Saint-Siège, à une date et pour un objet inconnus. On peut supposer que ce voyage eut lieu après les Vêpres siciliennes et l'intrusion aragonaise dans l'île. Tout ce que l'on sait du diplomate c'est qu'il ne ménageait guère les gens peu empressés à lui payer les procurations dues aux nonces apostoliques. Les vicaires de l'évêque de Toulouse furent excommuniés et leur église fut interdite parce qu'ils avaient opposé à Saisset une fin de non-recevoir. Le pape à qui ils en référèrent désavoua pratiquement le peu endurant diplomate (23 août 1286) (3).

Tandis que notre abbé allait ainsi par monts et par vaux, son adversaire Roger Bernard travaillait à reprendre sa place à Pamiers. Sa captivité avait pris fin lorsque s'était mise en marche la Croisade que Philippe le Hardi, cédant aux instances du pape, avait entreprise contre le roi Pierre III d'Aragon, usurpateur de la Sicile, excommunié et déclaré déchu du trône. Philippe s'en allait se saisir des Etats de ce prince pour son fils Charles. Dès qu'il eut recouvré sa liberté, le comte de Foix courut se mettre au

(1) Philippe le Bel acquit le fief de Montpellier de l'évêque de Maguelonne en 1293. Le domaine utile demeura au roi de Majorque jusqu'en 1349, date à laquelle Philippe VI de Valois l'acheta à beaux deniers de Jayme III; A. Longnon, *La formation de l'unité française*. Paris, 1922, pp. 174, 202.

(2) Ch. V. Langlois, pp. 182-184; Lecoy de la Marche, *Les relations politiques de la France avec le royaume de Majorque*, Paris, 1892, t. I, pp. 177-180; F. Fabrège, *Hist. de Maguelone*, Paris, 1900, t. II, pp. 205-212.

(3) M. Prou, *Registre d'Honorius IV*, n° 608.

Digitized by Google

service du roi, lui et son ost. Il fit la campagne de Roussillon et de Catalogne. Il s'y distingua tantôt par des négociations heureuses, tantôt par des prouesses de guerre. Il fut pour beaucoup paraît-il dans la capitulation de Girone, événement décisif de la guerre. Il en aurait négocié les clauses avec le gouverneur de la place et l'aurait obtenue à un moment où l'armée assiégeante, décimée par la contagion, se trouvait assez mal en point (7 septembre 1285) (1).

Instant décisif guetté par Roger Bernard. Depuis un an déjà la question du pariage avait été remise à l'ordre du jour par une supplique que le comte avait fait tenir à Philippe et dans laquelle il demandait nettement sa réintégration dans les droits traditionnels de sa maison. Le roi avait fait procéder à une enquête. Restait à prendre la décision (2).

Le roi pouvait-il refuser quelque chose à qui l'avait servi durant des années et venait de lui procurer le succès? Aussi, tandis que l'armée royale, regagnant la France, campait à Villeneuve d'Ampurias, le 21 septembre 1285, Philippe, cédant enfin aux instances de l'intéressé, signa l'acte par lequel il lui rendait son pariage, à l'exception, toutefois, du ressort et de la souveraineté qu'il retenait pour lui-même. L'impatient attendrait seulement que fût révolu le second decennium durant lequel Philippe était personnellement lié. Il restait encore cinq ans à courir, et pour que le jeune homme prît patience, le roi lui assigna sur sa cassette, à titre d'indemnité, une rente annuelle de 200 livres tournois.

Philippe voulut notifier lui-même à ceux de Pamiers, abbé, chapitre et bourgeois, le sort qui les attendait. Il les exhorta à se montrer « traitables, favorables et bienveillants à l'égard du comte (3) ».

Peu de jours après le roi succomba à Perpignan (5 octobre). Roger Bernard se hâta de faire ratifier par Philippe IV les dispositions qui l'intéressaient. Le jeune prince, qui avait assisté aux négociations de Villeneuve, n'y fit point de difficulté (Nîmes, le

(1) Langlois, *op. cit.*, pp. 150-163; Lecoy de la Marche, t. I, pp. 207-279; Baudon de Mony, pp. 269-278.

(2) Mss. 7390, f^os^ 160v°-161r°; et Mss. 7404, f^os^ 309-310.

(3) Archiv. nat. J. 336, n. 20; Archiv. de l'Ariège, G. 48, n. 19-20; Dupuy, *Hist. du different*, etc., p. 624; Ourgaud, pp. 257-259; Ad. Baudoin, *Lettres inédites de Philippe-le-Bel*, pp. 125-131.

Digitized by Google

26 octobre (1). Si dans la suite, il avait à prendre parti à Pamiers, ce ne serait guère en faveur de l'abbaye.

4. — *L'exclusive de Saisset contre Roger Bernard.*

La fortune semblait donc sourire à Roger Bernard et l'œuvre de Saisset péricliter. Muni des brevets qui l'investissaient, le comte se hâta vers Pamiers. Il s'y présenta le 11 novembre, fit convoquer l'assemblée des citoyens sur la place. Flanqué d'un notaire et de témoins, il exhiba les documents royaux. Puis il interpella l'assistance en termes prudents et sans nulle morgue. Il sollicitait la bienveillance, promettait de congrues réparations pour les dommages et protestait de sa déférence pour les volontés populaires. L'un des consuls, Arnaud de Calmels, formula aussitôt l'adhésion des magistrats. « Et vous, hommes de la communauté, s'écria Roger Bernard, voulez-vous vivre en paix avec moi, et, conformément aux désirs du défunt roi, m'accepter pour protecteur et seigneur? — Tous répondirent, certains même crièrent : Oui, oui, nous le voulons! nous le voulons! »

Pour plus de sûreté, les consuls et les *jurats* allèrent tenir conseil à la maison de ville. Leur décision fut en tout conforme à celle de l'assemblée. A la réflexion pourtant il leur était apparu que l'abbé de Saint-Antonin et son chapitre avaient leur mot à dire en tout ceci. C'est pourquoi ils conjurèrent le comte de ne point manquer de s'arranger avec eux. Il promit tout ce qu'ils voulurent, et, l'assemblée ayant encore acclamé l'accord, tous se retirèrent satisfaits (2).

Roger Bernard, quoi qu'il essayât, ne pouvait vaincre l'opposition de Saisset et des chanoines. Il avait pour lui le roi de France, les autres se réclamaient du pape. L'abbé fit une fois, deux fois peut-être, le voyage d'Italie (3). Nicolas IV (1288-1292), pressé d'intervenir, désigna le cardinal Benoît Gaëtani, le futur

(1) J. 336, n. 20; Mss. 7404, f. 315; BAUDOIN, p. 129.

(2) Archiv. de l'Ariège, G 48, n. 19-20; COMBES, pp. 29-31; BAUDOIN, pp. 125-131.

(3) Il se trouvait à Rome déjà au temps d'Honorius IV. Le 18 juillet 1286, il fut témoin d'un acte d'arbitrage dressé à Tivoli; M. PROU, *Les Registres d'Honorius IV*, n. 666.

Digitized by Google

Boniface VIII, comme défenseur de l'abbé et du monastère, avec mission expresse de sévir contre les ecclésiastiques et les laïques, les seigneurs puissants et « sublimes », les barons et les bourgeois, qui les persécutent, s'emparent de leurs biens, usurpent leurs droits, empêchent l'exercice de leur juridiction (1).

Dès ce temps, où l'on voit commencer les relations entre le futur pape et le futur évêque, le premier paraît en protecteur de l'autre, ce qu'il sera dans de plus graves occurrences.

Cependant le terme du pariage royal était dépassé. Roger Bernard n'obtenant rien de Saisset avait porté leur querelle à la cour royale, à moins que l'abbé ne l'y eût devancé.

Ils consignèrent leurs revendications respectives et les arguments dont ils les étayaient dans plusieurs mémoires (2). Ni l'un ni l'autre n'entendait plaider, à les en croire. N'avaient-ils pas passé leur vie en procédures vaines ? A quoi bon alors les écrits qu'ils remettent à la cour ? Ils veulent simplement influencer la décision royale qu'ils sentent proche.

Avant de se référer à la donation de Philippe le Hardi qui pourrait lui suffire, à la rigueur, le comte énonce ses titres héréditaires à la possession de Pamiers. Cette ville fait partie du comté de Foix qui l'enserre de tous côtés. Elle a été fondée, dotée, enrichie de libertés et de privilèges, protégée et défendue par les comtes de Foix; Si l'abbaye de Saint-Antonin y a des droits, elle les tient de ceux qui lui en firent jadis libéralité en expiation de leurs fautes. L'abbé et les chanoines savent cela;

(1) Doat, 94, f° 108. Bulle du 5 mars 1292.

(2) Nous en distinguons deux groupes. Ceux du premier, contenant l'exposé des prétentions rivales en leur teneur rigoureuse, sont évidemment antérieurs aux autres. Le texte s'en trouve aux Archives nat. J. 336, n. 19, pour le mémoire de Saisset, aux Archives de l'Ariège G, 61, n. 1, pour celui de Roger Bernard. Les documents du second groupe, dans lesquels les lutteurs, le comte surtout, semblent se départir, au moins dans la forme, de l'absolue intransigeance, doivent se placer beaucoup plus près de la conclusion du litige. Les Archives de l'Ariège G, 98, n. 7, conservent, en une copie de l'époque, un fragment considérable des « Raisons » de Roger Bernard qu'on trouve, en une transcription complète exécutée au temps de la Régale, dans le Ms. 7390, nouv. acquis. franç. de la Biblioth. nation. ff. 164-173 et dans le Ms. 7404, ff. 328-335, du même fonds. Le Ms. 7390 contient aussi (ff. 212-221) le texte du mémoire de Saisset. Mais ces copies tardives présentent des lacunes et des incohérences.

Digitized by Google

leurs prédécesseurs en ont souvent convenu, notamment en 1223 (1).

Les comtes, il est vrai, ont été maintes fois évincés de la ville et frustrés de leurs droits contre toute justice. Le comte actuel l'a été par saint Louis lui-même, à cause des intrigues de l'abbé Saisset. Au surplus ce dernier, à bout de moyens, n'a-t-il pas imaginé naguère de se mettre, lui, son abbaye et jusqu'à la ville, sous la juridiction immédiate du Saint-Siège ? Offense nouvelle aux droits du comte et injure grave à la majesté royale (2) !

— L'abbé de son côté invoque le passé de l'abbaye. Depuis ses origines elle est libre de toute domination séculière. Saint Antonin, son fondateur, la donna aux « temps antiques », aux Ermites de saint Augustin. C'était un bien qu'il tenait de son père, le roi de Frézélas (3). — On connaît la légende du martyr appaméen. L'abbé et ses chanoines la trouvaient consignée dans les livres liturgiques de leur ordre et ils l'acceptaient telle qu'elle. Elle leur donnait une belle antiquité, saint Antonin ayant dû vivre, à ce qu'elle disait, au temps du roi wisigoth, Théodoric Ier, et du roi des Francs, Mérovée, qui prirent part tous deux à la bataille des Champs Catalauniques (451). Il serait mort martyr en 506 (4).

(1) Voir Ourgaud, p. 221 et ci-dessus, n. 1.

(2) Archives de l'Ariège G 61, n. 1. Allusion à la bulle du 5 mars 1292, mentionnée ci-dessus.

(3) « Fundavit praedictam abbatiam et monasterium in solo proprio patrimonii et allodio nullius unquam dominio subjecto. » (Ms. 7390, f° 213 v°).

(4) Gononus, *Vitae et sententiae Patrum Occidentalium*. Lyon, 1625, pp. 256-257, a publié une vie de saint Antonin, ermite et martyr, d'après le Bréviaire des Ermites Augustins, où se trouve consigné le fait de la donation de ses biens patrimoniaux au monastère de Frézélas. Antonin, fils du roi de cette contrée, séjourne 18 ans en Italie, où il mène la vie érémitique, est ordonné prêtre à Rome par le pape, est envoyé en mission chez les Burgondes, va dans les pays de Noyon et de Nobleval (Saint-Antonin, Tarn-et-Garonne), enfin revient à Pamiers, où il subit le martyre. Les anachronismes et les erreurs historiques dont est agrémentée cette légende ont été relevés par le Bollandiste Stiltink, dans *Acta Sanct.* septembre, t. I, pp. 353-354. N'empêche, la légende se trouve encore en plein épanouissement dans Ourgaud, *Notice historique sur Pamiers*. Cet auteur ne doute point non plus de l'existence du royaume de Frézélas et de la fondation de l'abbaye par saint Antonin. (Voir les deux premières parties de son ouvrage).

Le patron de Pamiers a inspiré d'autres biographes. Les plus généreux le

Digitized by Google

— Le comte ne trouva rien à répliquer à cela, sinon que c'était hors de question. S'agissait-il vraiment de déterminer quand et comment fut fondée l'abbaye ! Il dédaigna l'argument que Saisset prétendait tirer de cette antiquité et des origines toutes récentes du comté de Foix : « avant que le comté n'existât, même de nom, par écrit, ou en peinture », nous existions et étions libres (ff. 212, 213). C'est à peine si Roger Bernard relève l'allusion méprisante au mode dont a été constitué son fief. « Il résulte de pièces diverses, ajustées par la force et l'oppression avec les dépouilles d'autrui, et non pas d'une fondation ou d'une donation princière. Il n'a été l'objet d'aucun privilège royal ou impérial, ni d'une limitation quelconque ».

On ne répond pas, dit le comte, à des injures. Ce serait leur faire trop d'honneur que de les relever par écrit ou de les fixer dans sa mémoire.

— Saisset étale avec complaisance tous ses titres, ne fait grâce d'aucune de ses autorités. Le pape Urbain II n'a-t-il pas consacré en la constatant l'autonomie de l'abbaye (1) ? Deux siècles plus tard, ou peu s'en faut, Clément IV n'a-t il pas jugé dans le même sens, donnant raison à l'abbé, excluant, en termes sévères, les prétentions du comte (2) ?

Et les comtes de Foix eux-mêmes, les ancêtres de Roger Bernard ? Roger II, qui, partant pour la Croisade, abandonna à saint Antonin et à ses moines tous ses droits sur l'abbaye et la

rattachent aux temps apostoliques et font de lui un compagnon de saint Denis l'aréopagite. (Actes publiés par CHIFFLET, *Dissertatio de uno Dionysio*. Paris, 1676, et acceptés comme authentiques par VAISSIÈRE, *Saint Antonin, prêtre, apôtre du Rouergue, martyr de Pamiers*. Montauban, 1872). — D'autres le font vivre sous Pépin, au VIII[e] siècle ; *Acta SS.* juillet, t. II, pp. 7-17, et septembre, t. I, pp. 340-356. Saisset et ses chanoines n'ont connu que la version wisigothique qui servait à merveille leurs revendications. Voir une bibliographie du problème de saint Antonin de Pamiers dans le *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, art. saint Antonin [de Pamiers] par M. B. AIGRAIN, col. 849-851.

(1) Il est malaisé de savoir à quel acte d'Urbain II se réfère Saisset. Les recueils de lettres de ce pape n'en contiennent aucune qui concerne Frézélas. S'agit-il d'un texte perdu où d'une fausse bulle ? Nous laissons ce problème sans solution.

(2) Il s'agit sans doute de la lettre du 3 mars 1268, analysée par nous (JORDAN, n. 1338) et dans laquelle le pape flétrit les attentats du comte contre l'abbaye.

Digitized by Google

ville (1) ? — Il avait donc des droits sur elles, réplique le comte ! Et Roger IV, père de Roger Bernard III, qui reconnaît n'avoir de droits et d'autorité à Pamiers que par concession de l'abbé Maurin, et qui convient que cette ville et l'abbaye sont en dehors de son comté (2) !

Nous disons : « concession de l'abbé ». Rien de plus notoire. Quand l'abbaye avait besoin d'un défenseur, elle choisissait librement qui elle voulait et son élu n'était investi que pour un temps, jamais à perpétuité. Si, depuis 60 ans, elle s'est adressée aux rois de France c'est pour se garder contre les violences des comtes de Foix. Elle a lié partie d'abord avec Louis VIII, puis avec Louis IX et Philippe III, sans parler de Simon et d'Amaury de Montfort ; et de la sauvegarde que lui assuraient ces princes, et qui n'était que viagère, elle s'est toujours bien trouvée.

Au reste, entre l'abbé et le comte, à propos des prétentions de ce dernier, un jugement royal est intervenu, au temps de Louis IX. Le sénéchal de Carcassonne débouta Roger Bernard de ses demandes. Celui-ci n'osait-il pas prétendre que la ville et le monastère faisaient partie du comté de Foix ? Le jugement que le bon roi confirma en appel donna raison à l'abbé qui revendiquait la seigneurie exclusivement pour lui-même. Le comte dut s'engager par serment à respecter cette sentence. Faut-il le rappeler au respect de la chose jugée et de son propre engagement ?

Le roi, lui, pourrait-il ne pas suivre l'exemple de ses illustres ancêtres (3). Son devoir est de couvrir de sa protection les pauvres du peuple, *pauperes populi*, qui sont les personnes religieuses, vouées à la prière, et par conséquent les chanoines et l'abbé de Saint-Antonin ? A Dieu ne plaise que ces fonctions de défense soient dévolues au comte ! Les comtes ne sauraient se substituer aux rois dans l'exercice de cette mission. Ils n'ont pas assez de pouvoir, ayant eux-mêmes besoin souvent d'être défendus. Quant au comte de Foix, c'est un ennemi, lui-même en convient, et il l'a maintes fois prouvé par ses actes. C'est contre lui surtout que l'on demande protection.

(1) Acte de 1095. *Gall. Christ.* t. XIII, instr. cc. 87-89.

(2) Allusion à l'acte de pariage du 23 juillet 1241. Archiv. de l'Ariège, G, 68, n. 10.

(3) « Supplicans... quod dominus rex conventiones et pacta genitorum suorum abbati et monasterio illibata observet ». Ms. 7390, f. 212.

Digitized by Google

L'exclusive était si bien motivée, que l'exclu ne put que se frapper la poitrine. — Si les comtes de Foix ont eu des torts envers l'abbaye, ils les ont réparés. Si le comte actuel n'a pas assez réparé, il est prêt à s'exécuter. Au roi d'en juger. On fut ennemis autrefois, c'est vrai, mais on a fait la paix, et, du côté du comte, en tout cas, plus de rancunes.

Que le comte ne soit pas de force à protéger l'abbaye, qui le croira? De l'avis de tous, il n'est personne, dans la contrée, sauf le roi, qui puisse mieux que lui s'acquitter de cet office. Et il est naturel que le roi, qui ne peut être partout, s'en remette à lui d'y pourvoir. « Les comtes ont été spécialement créés et constitués pour que, par eux, en tant que vassaux fidèles et coadjuteurs, les princes et les rois assurent la garde et la défense de leur royaume et des droits de la Sainte Église.... Ce n'est pas en son nom et par ses seules forces que le comte assumerait ce rôle, mais par l'autorité royale, en vertu de la concession qui lui en a été faite, et tant qu'il s'y comportera bien » (Ms. 7390, f° 169 r°-170). Est-ce bien le fougueux Roger Bernard III qui s'exprime avec cet accent de courtisannerie contrite? Celui qui, vingt ans auparavant, bravait le roi de France du haut de ses tours? L'épreuve et l'âge l'avaient mûri, sans doute. Néanmoins le juriste qui le conseillait lui faisait dire des choses...

Qui veut la fin, veut les moyens. Roger Bernard oublie volontiers dans son second mémoire les titres personnels qu'il pourrait invoquer, ceux dont ses ancêtres se prévalurent durant des siècles pour exercer à Pamiers des droits seigneuriaux. Il ne veut plus être que le vicaire du roi de France. Le seul titre dont il se réclame, celui dont le roi ne saurait, sans se déjuger, contester la valeur, c'est la donation de Philippe III, que Philippe IV a maintes fois ratifiée : « tantum inhaeret gratiae et donationi sibi factis per dominum regem » (f° 164 r°).

— Or, cet acte, Bernard Saisset s'évertue à en contester la valeur. Philippe III était fort malade, serré de près par ses ennemis, quand il l'a signé. Le comte a profité des circonstances ; il a « circonvenu » son suzerain, à un moment où celui-ci, saisi de crainte et torturé par la souffrance, était incapable de « délibérer ». Que vaut une concession « extorquée » aussi « malhonnêtement? » (Ms. 7390, f° 215 v°-216). Et si elle est de nulle valeur, que peut valoir la ratification qui en a été faite par le roi

Digitized by Google

actuel? Nulle la concession, nulle la ratification, d'autant que Philippe IV était mineur en ce temps-là.

Saisset prend une voie dangereuse. Son adversaire a la partie belle. Il défend l'acte royal. — Philippe III n'était ni mourant, ni vaincu, ni contraint quand il fit sa donation. Bien au contraire. Le roi actuel sait bien, puisqu'il était présent, qu'il n'y eut ni dol, ni machination. Et puis sa ratification suffirait. Oser soutenir qu'elle est nulle, parce que le roi n'avait point alors 25 ans, c'est offenser un prince dont la maturité d'esprit et la sagesse de jugement éclatent dans toutes les affaires. Au surplus, il n'appartient qu'au roi de dire ce que valent ses actes et ceux de ses prédécesseurs. Et le comte est bien rassuré. Depuis deux ans qu'il demande que justice lui soit enfin rendue, les réponses n'ont point varié. Au dernier Parlement, l'évêque d'Orléans, parlant au nom du roi, en la chambre des Arrêts, examen fait de la fameuse lettre de Philippe III, renouvela l'assurance qu'elle serait exécutée. Le roi avait, avant d'agir, voulu entendre l'abbé et ses Appaméens. Il les avait convoqués au présent Parlement, en les avertissant que, en toute hypothèse, le comte y serait investi de ses droits (1).

— Mais Saisset s'obstine à nier que l'acte royal, fût-il valable, ait conféré au comte un droit quelconque sur l'abbaye. Les concessions royales qui lèsent les droits des tiers ne sauraient subsister. Le roi aurait cédé ce qui ne lui appartient pas, savoir la garde et la défense du monastère qui ne lui étaient dévolues que pour un temps. Les intéressés ayant repris leur bien, le roi leur ferait injure en les en dépouillant pour en investir leur ennemi. Saisset développe assez longuement ce thème, en distinguant le « droit de garde spéciale », qui est celui dont l'abbaye a la disposition exclusive, et celui de « garde générale » dont le roi est investi de par ses fonctions et qui est aussi un devoir auquel il ne peut manquer, *quia inhaeret ossibus eius et regiae dignitati* (f. 217 v°). Cette protection, les monastères y ont droit, dès là

(1) De leur côté, les procureurs de l'abbé peuvent tirer argument de la chose jugée. Le roi s'est prononcé en Conseil, d'abord à Chartres, en présence du duc de Bourgogne et de sa cour, puis à Melun, en présence du légat du pape. Le comte de Foix, invité à défendre sa cause, n'en a rien fait. On ne doit plus l'écouter. J. 336, n. 19.

Digitized by Google

qu'ils se trouvent dans le royaume. Or Saint-Antonin de Pamiers est bien en France.

Concession qui a sa valeur et dont le comte tire argument! — Si Pamiers est dans le royaume, cette ville est soumise au roi comme les autres fiefs, au moins *in temporalibus*. Le roi y a un droit de supériorité. Or c'est en vertu de ce droit que le roi agit et c'est une part de ce droit qu'il délègue, et non un droit appartenant à l'abbaye. Et s'il plaît au roi d'en disposer en faveur du comte, qui l'en empêchera? Chacun fait de son bien ce qu'il veut; les princes ne le pourraient-ils pas? Le comte ne s'oppose pas à ce que Philippe continue à défendre les religieux. Qu'il les défende même contre lui, s'il y a lieu. Roger Bernard répète qu'il n'est que son coadjuteur, et que l'abbé n'a rien à voir en une affaire qui est entre Philippe et le comte. Toute l'argumentation de Saisset est hors de la question : *rationes impertinentes sunt*.

Nul espoir de mettre d'accord deux thèses aussi divergentes. Il n'y avait plus qu'à conclure. Le comte en priait instamment le roi. « Qu'il plaise a la dite réal majesté... de ce qu'il avoit et avoir devoit en la ville de Pamiers et es apartenances fasse faire delivrance audit comte et oster sa main de ladite ville jouste la teneur de la dite grace et donation, en telle maniere que ladite grace vienne a perfection et se il veut et il li plaist a ouir la relation de l'archidiacre de Brebant il le pourra faire auquel les raisons dudit comte et de l'abbé de Pamiers qui s'oppose a l'encontre feurent commandées a ouir pour faire relation du droit de chaque partie, et chascune partie a dit et propozé toutes ses raisons l'une encontre l'autre » (1).

Philippe le Bel prit son temps. Il ne désespérait pas de tout arranger sans recourir à la force. Il admonesta par lettres les religieux récalcitrants (30 janvier 1294). Il y perdit sa peine. Roger Bernard, qui s'en vint, le 17 février, présenter lui-même la sommation royale à la communauté réunie, eut beau se confondre en assurances pacifiques et en protestations de bon vouloir, il s'en retourna quinaud. Saisset demeurait inflexible (2).

Le sénéchal de Carcassonne, à deux reprises, au cours de cette

(1) Placet du comte au roi daté sans doute de 1224. Mss. 7390, f° 208; Mss. 7404, f° 336; Collect. de Languedoc, t. 81, f. 262.

(2) Archiv. de l'Ariège, G. 48, n. 21, 22; Baudoin, p. 132-133.

Digitized by Google

année, eut mandat de chapitrer cet obstiné. Il n'y eut pas meilleur résultat. Une dernière fois Saisset et les siens furent assignés en justice. Qu'ils comparussent ou non, le jugement final serait rendu (1).

On ne voit pas qu'ils se soient dérangés. Il arriva alors ce qui fatalement devait advenir. Le roi donna carte blanche au comte. Le 14 février 1295, le sénéchal de Carcassonne recevait l'ordre de rappeler de Pamiers les garnisons royales. Le 14 mars le procureur du comte exigeait l'exécution de ce mandat ; mais le lieutenant du sénéchal, nommé Adam de Mérolles, n'osait, en l'absence de son supérieur, prendre sur lui l'odieux de cette mesure. A deux reprises il se récusa, en dépit des objurgations du comte. Il céda enfin, le 26 mars, et procéda à l'acte solennel d'évacuation. Jean de Rougemont, châtelain royal, quitta la forteresse. L'officier fit alors défense au comte de molester l'abbé et l'abbaye, personnes et biens. Le comte déclara vouloir s'en tenir aux lettres royaux qui l'investissaient, et se garder envers les religieux de toute injure (2).

Il n'était pas très rassuré sur sa situation dans ce milieu hostile. Aussi le roi prescrivit-il à ses officiers de tenir la main à ce que nulle opposition ne le gênât dans sa possession de la ville (3).

Quand les royaux se furent éclipsés, le comte s'installa en forces et en armes, comme en 1265. Mêmes violences et de pires encore. Foin des promesses de la veille ! Il construisit un nouveau donjon. Il exigea l'hommage des habitants, des officiers de l'abbaye comme des autres. Mais les Appaméens y mirent des conditions qu'il dut bien accepter. Il fut dûment stipulé en deux cédules que les droits de l'abbé et de l'abbaye demeureraient saufs, que le serment prêté à ceux-ci conserverait sa valeur, et que s'il apparaissait un jour que le comte n'avait aucun droit à Pamiers ou

(1) Lettres du roi au sénéchal, des 2 juin et 2 juillet 1294; Archiv. de l'Ariège, G 48, n. 24 ; Baudoin, pp. 133-134 ; J. Poux, *Note sur un point de la querelle entre le comte de Foix et l'abbé de Saint-Antonin, à propos du pariage de Pamiers (1294-1295)*, dans *Bulletin... de la Société ariégeoise des sciences, lettres et arts*, etc., 1900 (t. VII), pp. 337-338.

(2) Biblioth. nat. lat. 17039, ff. 103, 107 ; Nouv. acquis. franç. 7404, ff. 317-319 ; Ourgaud, pp. 262-266 ; Baudoin, pp. 139-142.

(3) Lettres au sénéchal de Carcassonne, du 14 février 1295, Baudoin, p. 135 ; lettres de Raoul de Clermont, lieutenant royal, du 29 avril, *Hist. de Lang.*, X, c. 289.

Digitized by Google

que le serment actuel était préjudiciable à d'autres, ce serment serait considéré comme nul. On réservait aussi les droits du roi ; enfin le comte s'engageait à respecter les libertés et les coutumes de la communauté (26 mars 1295) (1).

Saisset ayant tenté d'empêcher cette soumission, pourtant bien conditionnelle (2), le comte se saisit des biens de l'abbaye, occupa les villages de Saint-Bauzeil, Bénagues, les Allemans, le Carlaret et Villeneuve, qui dépendaient d'elle. Il fit de tels ravages que la communauté s'en trouva gênée pour sa subsistance. La prise du Carlaret, confiée à Raymond de Marquefave, fut l'occasion d'excès et de crimes. Le château fut incendié ses défenseurs passés au fil de l'épée, l'église saccagée. Au château de Joulia, mêmes déprédations, mêmes violences.

Bernard Saisset lui-même fut souvent en péril. Les chanoines et lui étaient traqués comme bêtes fauves. Il l'échappa belle, un jour qu'il se trouvait près de la maison du Temple, non loin du Douctouyre. Des sbires allaient se saisir de lui quand un ami, nommé Bertrand de Nadias, lui passa ses vêtements, s'affubla de la robe abbatiale et fut tué, tandis que Bernard s'esquivait, poursuivi par les sicaires furieux de leur méprise.

Quelquefois Roger Bernard menait en personne la troupe des spadassins. Un jour qu'il venait de Carcassonne, il fit donner l'assaut à la maison de Bonrepos, où se trouvaient l'abbé et les chanoines. Les assiégés, échappés par miracle à la mort, furent harcelés l'épée dans les reins jusqu'au monastère. D'autres rencontres furent marquées d'assassinats. Une fois, Raymond Scudier, familier du couvent, tomba percé de coups; une autre fois, tandis que la troupe comtale ravageait le village des Allemans et en pillait les récoltes, l'un des chanoines, qui s'étaient, avec leurs gens portés au secours de leurs vassaux, fut massacré par ordre du comte. Il y eut aussi des meurtres dans les villages voisins. Pierre Gascou, des Allemans, fut occis pour avoir soutenu les droits de l'abbaye.

Le couvent et la ville ne furent pas épargnés. Un quartier,

(1) J. 336, n. 20.

(2) L'abbé entreprit contre les Appaméens une procédure ecclésiastique. Ils s'en plaignirent au roi qui naturellement prit fait et cause pour le comte ; *Hist. de Lang.*, X, c. 393.

Digitized by Google

celui de Loumet, fut incendié. Des hommes d'armes envahirent les cloîtres et les dortoirs, les celliers et les greniers. Ils les vidèrent de leurs habitants, de leurs meubles et de leurs provisions. Terrorisés et affamés, l'abbé et les chanoines en furent réduits à se cacher, menant une existence misérable (1).

Alors Bernard Saisset alla chercher asile et secours auprès de Boniface VIII. Il ne pouvait mieux tomber. Le nouveau pape lui prêta un appui aussi ferme que celui dont Roger Bernard était redevable au roi Capétien. Les voici tous les quatre en présence, pour la première fois en cette histoire, également ardents à défendre leurs droits respectifs, le pape et l'abbé, le roi et le comte : l'État, jaloux de sa suprématie; l'Église, dressée contre lui pour la défense de ses libertés.

Boniface commença par admonester le roi. Il lui fit grief de l'abandon du pariage dont son grand-père et son père s'étaient montrés les fidèles observateurs. A lui la faute, si le comte de Foix, ennemi et persécuteur de l'abbaye, s'était emparé de la ville et y avait commis des excès. Le pape protestait contre ces attentats et invitait le roi, pour l'honneur même de son nom, à les faire cesser sans retard (2).

Le comte reçut aussi sa semonce, et fut sommé de restituer ce qu'il avait pris. Boniface n'entendait pas plaisanterie. Si le comte ne s'exécutait, l'excommunication le frapperait, l'interdit désolerait ses terres. Les prélats étaient désignés qui promulgueraient ces censures : l'archevêque d'Auch et l'évêque de Carcassonne.

Enfin les consuls et les habitants de Pamiers étaient invités à rompre avec l'intrus et à se rallier à l'abbé. Le serment prêté par eux au premier ne faisait pas compte. Le pape les en déliait. S'ils étaient récalcitrants, les foudres ecclésiastiques tomberaient aussi sur eux et leur ville. Au besoin viendraient des mesures plus radicales (3).

Le comte et les Appaméens firent la sourde oreille. L'anathème s'ensuivit *ipso facto* pour les seconds et après fulmination pour le premier. Ce fut le deuil des âmes et la suspension du culte

(1) Archives de l'Ariège, G 98, n. 6, pp. 13-29; Ourgaud, pp. 267-269 Combes, pp. 55-56.

(2) 17 juin 1295; Raynaldi, *Annal. eccl.* ad annum, n. 52; Dupuy, *Histoire du differend*, p. 625.

(3) A. Thomas, *Les Registres de Boniface VIII*, n. 161, 162.

Digitized by Google

dans tout le pays, une sorte de malédiction, avec laquelle ceux qui l'avaient provoquée se familiarisèrent, l'intérêt, la colère, la rancune étant chez eux plus forts que la crainte de Dieu.

3. — *Évêque et Comte en pariage.*

Tandis qu'il mettait les foudres de l'Église à la disposition de Bernard Saisset, Boniface VIII décidait d'élever ce spolié, ce fugitif, à la dignité épiscopale, et de faire de son abbaye saccagée le centre d'un diocèse. Le séjour fait, ces années-là, en cour de Rome, par l'abbé de Saint-Antonin (1) avait donné à Benoît Gaetani l'occasion d'apprécier son caractère et ses mérites. Le cardinal s'était d'ailleurs occupé de l'affaire de Pamiers, à titre de protecteur de l'abbaye (2). Devenu pape il demeura le patron de l'abbé et de sa cause.

Le titre de chapelain du Saint-Siège que Saisset possédait déjà de longue date, manquait de relief et n'en imposait qu'à Rome (3). Boniface trouva mieux.

Le 23 juillet, un mois à peine après la menace d'anathème formulée contre ses ennemis, Saisset fut fait évêque, Pamiers, cité épiscopale, l'église du monastère, cathédrale, son collège de chanoines, chapitre cathédral (4).

Boniface avait des raisons décisives de réaliser cette réforme. Il s'en explique dans ses bulles, nous le verrons autre part. Ce qu'il ne dit pas, mais à quoi il pense sans doute, à quoi pensait certainement Saisset, et que Saisset lui avait peut-être insinué, au cours de son « séjour prolongé et louable » en cour de Rome, c'est que la dignité épiscopale, avec les pouvoirs, les droits, les ressources qu'elle lui vaudrait conférerait à l'élu, en face de son adversaire, une autorité et un prestige dont celui-ci devrait tenir

(1) Boniface exaltant les mérites de son ami, écrira, dans sa bulle de nomination : « quae tua diutina et laudabilis apud Sedem apostolicam conversatio nostris sensibus nota fecit ». J. M. Vidal, *Documents sur les origines de la Province ecclésiastique de Toulouse (1295-1318)*, p. 19.

(2) Doat, 94, f. 108 : commission à lui donnée, en 1292, par Nicolas IV.

(3) Ce titre figure sur un sceau de l'abbé, au bas d'un acte de 1269. Douet d'Arcq, III, p. 108, n. 8898.

(4) Vidal, *op. cit.*, pp. 16-20. Voir aussi *Bullar. roman.* (édit. Turin), t. IV, p. 132 ; A. Thomas, n. 411, 412 *bis*.

Digitized by Google

compte. L'évêque atteindrait où ne pouvait atteindre l'abbé. Il aurait sous sa juridiction tout le comté de Foix. Son diocèse déborderait même ce comté. L'orgueilleux Roger Bernard deviendrait son sujet. Contre lui il aurait des armes. Glaive spirituel contre glaive temporel...

Il était naturel que Saisset nourrît en son âme le dessein d'en imposer à son adversaire. Mais il ne tarda pas à constater que celui-ci n'était intimidé ni par la houlette épiscopale, ni par le glaive des peines ecclésiastiques. Les gens de Pamiers ne furent ni plus déférents ni plus contrits. Reconnaissants au pape des honneurs conférés à leur ville : titre de cité, siège épiscopal, centre universitaire (1), ils endurèrent l'anathème obstinément.

De nouveaux excès, des pillages, des violences, furent la réponse des excommuniés. La ville était inabordable pour l'évêque et pour les chanoines. Rien ne restait de l'autorité temporelle de l'abbaye; celle-ci même était en ruines. On ne pourrait imaginer plus tristes débuts pour un évêque et pour un diocèse.

Une situation aussi tendue ne devait pas s'éterniser. Que les parties directement intéressées demeurassent cuirassées de haine, passe encore. Mais que la foule innocente en pâtît, c'était chose déplorable. Les fidèles exilés des églises, blessés dans leur piété, sevrés des grâces divines, à cause des querelles de leurs seigneurs, quelle responsabilité pour ceux-ci, pour le laïque surtout, dont les fautes avaient déchaîné la foudre ! Il lui fallut, en fin de compte, avoir égard aux murmures et aux prières de ses sujets.

Un pacificateur s'entremit pour amener les rivaux à composition : ami commun, doué de prudence et de sagesse. C'était Gui de Lévis, seigneur de Mirepoix, le troisième de la dynastie baronale fondée à l'issue de la Croisade albigeoise par Simon de Montfort. Il proposa ses bons offices et fut agréé. Il trouva le comte dans de meilleures dispositions que son adversaire. L'offenseur paraissait prêt à réparer les injures, et il avait tout intérêt à ce que sa situation fût régularisée. L'évêque pouvait-il rejeter ces offres de soumission et d'autres propositions qu'on lui faisait et qui semblaient avantageuses? Bref, ils convinrent, le

(1) Boniface fonda, le 18 décembre 1295, l'Université de Pamiers, qui vécut peu, si même elle exista. Thomas, n. 658 ; Vidal, *Docum.*, p. 23-24.

Digitized by Google

24 octobre 1297, de s'en remettre à l'arbitrage du seigneur de Mirepoix et le chapitre adhéra pour son compte (1).

Lévis exposa plus tard au pape les raisons qui l'avaient décidé à intervenir (2). Le Pontife avait jugé opportun de créer le diocèse de Pamiers pour le bien des populations. Or il n'y avait point d'espoir que cette sage mesure obtînt l'effet désiré tant que dureraient ces fâcheuses dissensions. Le pays était profondément troublé. A Pamiers ce n'étaient, depuis longtemps déjà, que séditions, homicides, incendies et crimes de toute sorte demeurés impunis. Que de mal perpétré ! Que de bien empêché ! Il n'était que temps d'en finir.

Mais comment s'y prendre ? Sur quelles bases établir le statut de la ville ? — Les droits respectifs des parties ? Elles se les contestent avec acharnement. Lévis s'attache plutôt à des considérations pratiques accessibles à tous. Pamiers est une cité importante; les habitants ont la tête dure (duritia populi) et ils sont forts. De tout temps ils ont été difficiles à gouverner. Seul, le roi de France, ou tout autre puissant seigneur, bref, un « bras séculier robuste » peut les contenir. Mais le roi de France a définitivement renoncé à s'en mêler. Il s'est dessaisi en faveur du comte de Foix « et par amour pour lui ». Ce comte est assez puissant pour être un protecteur utile. Il est même inévitable. La ville de Pamiers est enclavée dans son comté. Les châteaux et les villages de ce comté l'environnent. La nature elle-même impose donc le pariage en sa faveur.

Il fallait se rendre à l'évidence. On s'y était tant de fois résolu dans le passé ! Saisset en prit son parti et admit la restauration du pariage antique, moyennant un état de garanties nouvelles, un encadrement de précautions et une addition d'avantages.

La sentence arbitrale publiée le 7 novembre 1297 fut un modèle de sagesse et d'équité. —D'abord les droits inaliénables de saint Antonin. L'évêque et son chapitre seraient les suzerains incontestés, et le comte, vassal. « Celui-ci reconnaîtra qu'il tient en « fief honorable » (*feudum honoratum*) ledit château et le reste, du seigneur évêque et de ses successeurs ; il prêtera le serment ... comme un vassal fidèle le prête à son fidèle seigneur ». Cette

(1) Archiv. de l'Ariège, G 51, n. 1-2. Mss. 7404, f° 368-370.
(2) Mss. 7404, f°s 376-379.

Digitized by Google

vassalité apparaîtra aux yeux de tous, une fois l'an, au jour de saint Antonin. En cette solennité, selon l'usage ancien, les gens du comte s'éclipseront; la forteresse sera remise à l'évêque; au sommet du donjon l'étendard épiscopal flottera seul; la châsse du saint sera portée en grande pompe au château. Le comte offrira au chapitre les redevances traditionnelles en froment, vin, vaches et porcs. A la nuit tombante tout rentrera dans l'ordre coutumier.

L'ordre coutumier, en ce qui concerne l'exercice de la souveraineté, sera celui-ci : l'évêque et le comte posséderont un vrai *condominium*. Ils seront coseigneurs en pariage. Le comte aura le château et toutes les défenses de la ville, l'évêque, la tour du Castlar récemment construite par le comte, avec les maisons qui en dépendent. La juridiction leur appartiendra par moitié, par moitié aussi les encours, les biens vacants, les justices pécuniaires, les oublies, les fours et les moulins avec leurs revenus, les leudes et autres droits accoutumés, à l'exception de quelques-uns que l'évêque se réservait. Le châtelain préposé à la défense de la forteresse, le viguier chargé de percevoir les revenus communs, de nommer les sergents et gardes de ville, de faire les arrestations et les exécutions, enfin les magistrats qui présideront à la justice devront leur délégation et seront assermentés à l'un et à l'autre des seigneurs, auxquels ils rendront des comptes.

En tout ce dispositif, nulle innovation essentielle. Seulement des formules plus claires. Venaient ensuite des stipulations nettement favorables à l'évêque et à son église. Une raison qui devait induire ceux-ci à s'entendre avec le comte, c'était la situation financière de la seigneurie. Des recettes fort diminuées : deux mille livres à peine ; des frais onéreux de garnison : cinq cents livres en tout. Or le comte se chargerait de toutes les dépenses, laissant à l'évêque sa part de bénéfice. Mieux que cela, à titre d'indemnité pour préjudices et injures, Roger Bernard assignerait à l'évêque, en bonnes terres, dans les environs de Pamiers ou dans le comté de Foix, une rente annuelle de 1.000 livres tournois, ou, s'il aimait mieux, une somme de 20.000 livres une fois donnée et payable par annuités de 4.000 livres durant cinq ans. Enfin le comte consentait à ce que les vignes, prés et moulins par lui possédés à Pamiers et leur revenu de 200 livres tournois fussent joints au pariage.

Digitized by Google

Ayant ainsi payé ses dettes et fourni des compensations, Roger Bernard prenait figure de protecteur. Il garderait l'évêque, ses familiers, ses chanoines, leurs biens et ceux de leur église, avec zèle et fidélité. Il ne s'opposerait pas à ce que le prélat et ses clercs fissent la collecte habituelle de leurs revenus. Il restituerait les églises et les dîmes indûment accaparées par lui.

Rien ne subsisterait des rancœurs anciennes; et afin que l'on n'en pût douter, Gui de Lévis ordonnait que ses deux clients « fissent la paix, de cœur comme en paroles, et, en signe d'amitié et d'alliance, s'embrassassent fraternellement » (1).

Il avait décidé que leur accord et la sentence qui le consacrait seraient, sans délai et à frais communs, soumis à l'examen et à la sanction du Saint-Père; cette sanction seule devant leur donner plein effet. Roger Bernard adhéra au compromis le jour même. Selon lui cette adhésion laissait saufs les droits du roi et ceux que ce prince lui avait cédés sur Pamiers, à lui-même (2). Une ratification plus solennelle eut lieu, le 6 décembre, à Mirepoix. Les deux rivaux s'embrassèrent et se promirent amitié. Sans plus attendre Roger Bernard proposa, en gage des 1000 livres de rente, les châteaux ou localités de Varilhes, Mollandier, Crieu, Mazères, Montaut, Escosse, Carla-le-Comte, Saint-Ybars (3). Le chapitre de Saint-Antonin approuva lui aussi, le 1er janvier 1298 (4). Alors Bernard de Larroque, chanoine de Narbonne, fut mandé à Rome avec le texte de l'acte arbitral et les lettres des intéressés. Lévis joignant ses instances aux leurs expliqua au pape l'importance de l'événement (5).

Boniface ne mit point de hâte à se prononcer. Ses attermoiements ne laissent pas de surprendre quand on sait que d'innocentes populations en pâtissaient. On serait enclin à supposer que l'Ange de la paix n'avait point encore dissipé tous les nuages qui masquaient le ciel appaméen et que la concorde exprimée

(1) Texte de la sentence arbitrale dans Archiv. Ariège, G, 51, n. 3; Bibl. nat., ms. lat. 17039, f° 127; *Gall. christ.*, XIII, Instr., cc. 100-103; Ourgaud, pp. 275-283.

(2) Mss. 7404, f° 373.

(3) Arch. Ariège, G, 51, n. 4; Mss. 7404, f°s 364-366; Ms. lat. 17039, f. 130.

(4) Mss. 7404, f. 372; Ms. lat. 17039, f. 135.

(5) Dupuy, *Preuves du différend*, p. 649; Mss. 7404, f°s 376-379; Archiv. de l'Ariège, G, 51, n. 5.

Digitized by Google

dans les grimoires ne régnait point dans les cœurs. L'évêque se défiait si fort de son « ami et allié » — comme disait Gui de Lévis — qu'il n'osait visiter ses ouailles (et Dieu sait si une telle visite était urgente au lendemain de la fondation du diocèse!). Boniface VIII l'en dispensa pour le temps que durerait son différend avec le comte, à condition qu'il la fît exécuter par des procureurs idoines. L'indult est daté du 20 février 1298 (1). Le pape venait à peine d'avoir connaissance de l'acte de paix. Cette paix était donc une paix armée.

La ratification papale ne fut acquise qu'au bout d'un an (17 février 1299) et il en coûta aux parties 24000 florins d'or pour l'avoir. C'est une belle somme et dont il est malaisé de justifier l'emploi.

En approuvant l'accord (2) Boniface VIII reconnaît que l'église de Pamiers y gagne, et que « sa situation en devient meilleure? » Il est certain que — abstraction faite des rancunes dont il était visible que les coseigneurs actuels ne sauraient se défaire — on ne pouvait rêver solution plus pratique et plus juste. Le comte recouvrait la part qu'on lui avait déniée. Il rentrait où on n'eût plus voulu de lui, mais il y rentrait en vassal, et avec la charge matérielle de la seigneurie. L'évêque demeurait le suzerain incontesté, avec toutes prééminences et satisfactions protocolaires, mieux encore, avec des avantages pécuniaires et des allégements de charges, qui étaient un notable progrès sur le passé. Puisque ces deux pouvoirs étaient, par la nature des choses et la possession de titres historiques, liés l'un à l'autre, le concordat liquidait au mieux les conflits et fondait solidement la paix pour l'avenir.

Pour le présent, on ferait le possible. Et d'abord, il fallait rouvrir aux excommuniés et aux interdits les portes de l'Église.

(1) G. DIGARD, *Registres de Boniface VIII*, n. 2460.

(2) *Gallia christ.*, XIII, cc. 104-106 ; DIGARD, n. 2907. La lettre papale reprend le dispositif de la sentence arbitrale en y introduisant quelques variantes qui ne changent rien d'essentiel. La préoccupation s'y trahit d'assurer à l'évêque le premier rang en toutes choses et d'affirmer sa suzeraineté : « praeposito semper in praeconisationibus et aliis praemissis omnibus nomine tuo, dicte episcope, in signum majoris dominii; et in signum subjectionis, dicte comes, tuo nomine subsecuto ». De même, sur les pannonceaux des trompettes et les masses des huissiers, les armes de l'évêque devaient précéder celles du comte. La rédaction de Gui de Lévis avait peut-être été mise au point avant d'être portée au pape.

Digitized by Google

Boniface chargea l'évêque de cette œuvre de miséricorde, en y mettant une réserve et une condition. Les gens de Pamiers, dont la révolte persistait, seraient exclus de l'absolution jusqu'à nouvel ordre; et le comte lui-même n'y serait admis qu'après réparation des dommages (27 février 1299) (1).

Que de précautions contre cet allié suspect! Le 18 mai, Boniface préposa à la défense de l'acte de paix, contre ses entreprises possibles, des anges gardiens armés de censures, l'archevêque de Narbonne et l'évêque de Maguelonne (2).

L'allié s'impatientait. Le concordat étant sanctionné par le Pape, qu'attendait-on pour le mettre en application? Roger Bernard requit son partenaire et leur commun pacificateur d'en venir à cette conclusion pratique (acte des 10 et 12 juin 1299). De son côté, nul obstacle. Il avait fait ou était prêt à faire tout ce qu'il avait promis. Son choix était arrêté pour le paiement de la rente de 1000 livres. Au lieu de la constituer en un bien fonds, il paierait 20.000 livres en quatre annuités. Tant qu'il ne se serait pas entièrement libéré, il ne rentrerait pas en possession des châteaux laissés en gage. Mais il était entendu que la somme de 12.000 florins avancés par lui pour le compte du prélat et qui représentait sa quote part des frais occasionnés par l'obtention des bulles serait à déduire du total de la dette (3).

Cette mise en demeure ne décida point Saisset. Plus le comte manifestait de hâte, plus l'évêque lambinait. Il fallut encore un an pour qu'il se décidât (4). Enfin, le 25 juin 1300, dans le réfectoire des Frères Prêcheurs de Pamiers, en présence des évêques de Béziers et de Maguelonne, des abbés de Foix et du Mas d'Azil, de divers seigneurs et chevaliers de la région, l'excommunié, à genoux, les mains jointes, fut réconcilié par Saisset (5).

(1) Digard, n. 3092.

(2) Digard, n. 3092.

(3) Ms. 7390, f^os 186-188; Mss. 7404, f^os 384-386.

(4) En octobre de cette année, il assista, à Béziers, au concile provincial de Narbonne et écrivit avec les évêques, ses collègues, au roi de France, à propos du conflit entre Gilles Aycelin, archevêque de Narbonne et le vicomte Aymeric. Labbe-Mansi, *Concil. ampliss. collectio*, t. XXIV, p. 1213.

(5) Archiv. nat., J, 336, n. 13; Archiv. munic. de Pamiers, AA, 3; Ourgaud, pp. 283-286. Le même jour l'évêque donna communication de cet acte aux recteurs et chapelains du diocèse de Pamiers et d'ailleurs, et leurs prescrivit d'en publier la nouvelle dans leurs églises; Mss. 7404, f° 390.

Digitized by Google

Deux jours après, dans la chambre épiscopale, devant une assistance plus nombreuse encore et plus distinguée, le vassal, genou à terre, les mains dans les mains de l'évêque, prêta serment et rendit hommage « comme il sied à un fidèle vassal à l'égard de son féal suzerain ». Le tout selon la teneur de l'instrument d'arbitrage et des lettres papales dont lecture fut faite. Une fois encore les pariers se donnèrent l'accolade de paix (1).

Ils s'acheminèrent alors avec leur suite et le peuple massé derrière eux vers le château. Avant d'y pénétrer l'évêque dit au comte : « Monsieur le Comte, en conséquence de l'accord fait entre vous et moi je vous donne les clés de ce château pour en prendre possession suivant le contenu d'icelui ». Et le comte prenant les clés dit qu'il les recevait en exécution dudit accord. Après quoi ledit comte conduisant l'évêque devant la porte de la tour nouvellement construite lui dit : « Monsieur l'évêque, je vous donne les clés de cette tour en conséquence de l'accord que nous avons fait ensemble. » Et l'évêque prenant les clés, dit qu'il les prenait comme cela (2).

Cette fois, tous les rites étant accomplis (3) ; on touchait au port. Il avait fallu près de trois ans pour que le pariage, décidé en principe, fût mis en exercice et cinq ans s'étaient écoulés depuis la renonciation du roi et l'assaut brutal de Roger Bernard.

Il y avait cinq ans aussi que durait la révolte des Appaméens. D'abord ils avaient fait cause commune avec le seigneur laïque contre l'évêque, et maintenant que ceux-ci s'étaient réconciliés, leur hostilité les excluait tous deux ; leur colère les faisait toujours s'accommoder de l'interdit ecclésiastique (4).

(1) Archiv. nat., J, 336, n. 13; *Gallia Christ.*, cc. 103-107; OURGAUD, p. 286

(2) Archiv. de l'Ariège, G 51, n. 8-9; Mss. 7390, f° 72; Mss. 7404, f°s 392-393; Doat, 94, f. 165-167. Le même jour Roger Bernard renonça aux droits qu'il pouvait avoir sur les villages de Saint-Bauzeil, Carlare, Bénagues, dont les habitants lui avaient prêté serment en 1295, de même que sur les Allemans et Villeneuve, qu'il reconnaissait appartenir à l'évêque et au chapitre; Mss. 7390, f° 72; Mss. 7404, f°s 396-397; Doat, 94, f. 168-171.

(3) Avant de se séparer le 27 juin, les coseigneurs nommèrent le juge d'appeaux qui recevrait les causes de leur ressort en premier appel. Bibl. nat, nouv. acquis. franç., t. 7391, f. 462-463.

(4) Ils avaient eu, dès 1299, des velléités de soumission. Ils avaient même constitué des procureurs pour en négocier les conditions (acte du 28 mars); Archiv. de Pamiers, FF. 11. Mais ce fut sans résultat.

Digitized by Google

Boniface VIII n'était pas homme à tolérer un tel mépris de son autorité. Il prit des mesures destinées à briser la contumace. On n'admettrait point ces mécréants à ester en justice; leurs débiteurs seraient dispensés de s'acquitter; de nulle valeur étaient leurs testaments, les actes, les contrats conclus par eux ou pour eux, les sentences prononcées en leur faveur. Dans toute la province de Narbonne, cessation des offices et cérémonies dès qu'ils y paraîtraient. Défense aux religieux de Pamiers de les ensevelir dans leurs cimetières, et d'avoir le moindre rapport avec eux. C'était l'excommunication majeure avec tous ses effets. On en ferait la publication partout où il paraîtrait expédient, et si, au bout d'une année, l'endurcissement des Appaméens persistait, l'Inquisition, les considérant comme suspects d'hérésie, instrumenterait contre eux (28 novembrs 1299) (1). Ces terribles menaces manquèrent leur effet. L'année fatale s'écoula sans que les coupables eussent manifesté quelque repentir. Alors Saisset se mit en mesure de réduire leur audacieuse inertie. Agissant au nom du Saint-Siège, il fit signifier aux consuls et aux syndics de la ville d'avoir à cesser leurs fonctions. Excommuniés et interdits ils n'en pouvaient plus exercer aucune. Il les cita au tribunal du Pape pour y répondre du crime de connivence avec les ennemis de l'Église. Ces ennemis, ils les avaient reçus et favorisés. On pouvait suspecter leur loyalisme et leur foi.

Les Appaméens se rebiffèrent vivement. Le 19 avril 1301, Bernard entendit leurs protestations. De quel droit venait-il les empêcher d'exercer leur juridiction et troubler la paix publique? Des ennemis de l'Église et du Pape, s'il y en a Pamiers, c'est à l'insu des autorités consulaires et malgré elles. Qu'on les désigne et on les punira. Mais on n'en peut nommer un seul. Au surplus, les consuls ignoraient les ordres de l'évêque sur tout cela.

Un appel en règle s'ensuivit; appel triple ou quadruple : au sénéchal de Carcassonne et au roi de France, supposé que l'évêque agît, en l'occurrence, comme seigneur de Pamiers; au métropolitain de Narbonne et au Pape, dans l'hypothèse où il ferait acte de juridiction ecclésiastique (2).

(1) DIGARD, n. 3340. Lettre à l'abbé de S. Paul de Narbonne, à l'archidiacre de Fenouillèdes et à Guillem Peyre, sacriste de Carcassonne, exécuteurs apostoliques.

(2) Archiv. de l'Ariège, G, 51, n. 10; Bibl. nat., ms. lat. 17039, ff. 175-176.

Digitized by Google

Trois ans s'écoulèrent encore avant que ne prît fin la révolte. Entre temps Boniface VIII était mort (11 octobre 1303); mort le comte de Foix (3 mars 1302); et l'évêque Saisset avait eu d'autres soucis. Sa querelle avec le roi l'avait tenu éloigné de sa ville, dont les citoyens étaient laissés à leurs réflexions. Enfin, le 3 février 1304 (n. st.) ils constituèrent des procureurs pour porter à Benoît XI leur soumission (1). Le roi de France dont ils avaient sollicité l'appui leur promit de s'entremettre auprès du Pontife, car il ne pouvait, disait-il, se faire à la pensée de cet interdit néfaste et si peu justifié (2). Cédant aux sollicitations des uns et des autres Benoît XI accorda, le 13 mai 1304, la bulle de miséricorde et d'absolution (3).

(A suivre.)

Mgr VIDAL.

Dès qu'il s'agissait de plaider, Saisset ne demeurait pas en reste. Les consuls relevaient appel contre lui? il en appelait lui-même contre eux, se plaignant des décisions prises à son détriment et à leur requête, par le régent de la judicature du Lauragais. Il les fit citer tous au Parlement de Paris (août 1302); Archiv. de Pamiers, FF. 60.

(1) Archiv. de Pamiers, FF, 60; Bibl. nat., Collect. de Languedoc, t. 82, f. 37 Doat, t. 93, f. 75; DE LAHONDÈS, t. I, p. 470.

(2) Lettre du 26 mars 1303. Archiv. de l'Ariège, G, 52, n. 4; BAUDOUIN, *op. cit.*, pp. 143-145.

(3) GRANDJEAN, *Le Registre de Benoît XI*, n. 1267.

Digitized by Google

LES

PROBLÈMES DU LIVRE DE JOËL

(*Suite*) (1).

III

DOCTRINES ESCHATOLOGIQUES

Par leur grand nombre et leur variété, les discussions sur la composition de Joël et le sens de ses deux premiers chapitres prouvent que ce livre attira toujours et attire encore l'attention des exégètes beaucoup plus que la brièveté de son texte ne le ferait attendre. La principale raison de cet intérêt est due à ses idées eschatologiques, qui sont surtout contenues dans les deux derniers chapitres. Aucun prophète, en effet, n'a décrit d'une façon aussi nette la fin de l'histoire actuelle avec la glorification du judaïsme qu'elle comporte et le jugement de toute l'humanité. On aime, de ce chef, appeler son livre un compendium d'eschatologie judaïque.

Ses prédictions sont en somme assez claires. Il prévoit une série d'événements qui se suivront coup sur coup en vue d'inaugurer et d'établir l'avenir définitif des Israëlites ainsi que des païens. On a déjà vu que le premier de ces faits est la grande invasion de sauterelles qui est conçue comme un signe avant-coureur du jour de Jahvé. Par là Joël rattache ce jour à son époque. Il le dépeint comme désastreux pour tout le monde, même pour Israël. Mais, par suite de sa pénitence, le peuple élu trouve grâce devant Jahvé qui lui annonce que les ravages des insectes dont il souffre encore pour le moment sont le dernier malheur qui doit lui arriver. Il en sera richement dédommagé par une récolte abondante. L'aisance matérielle qui en résultera sera le meilleur signe que le jour de Jahvé n'aura rien de redoutable pour lui.

(1) Cf. *Revue des Sciences religieuses*, t. IV, 1924, 555-575, t. V, 1925, p. 35-57.

Digitized by Google

De fait, après que Dieu lui aura accordé ses bénédictions temporelles, il le gratifiera de l'effusion de son esprit. Il y aura en même temps des prodiges effrayants sur la terre et au firmament. Malgré l'épouvante générale qui saisira tous les hommes, les Israélites n'auront rien à craindre. Ils seront sauvés et ceux qui sont dispersés retourneront à Jérusalem. Les païens par contre seront réunis dans la vallée de Josaphat pour y être jugés et punis sévèrement. Ils périront et leurs pays seront transformés en désert. Mais la Terre Sainte deviendra un paradis, où les Israélites, en union intime avec Dieu, jouiront d'un bonheur sans fin.

Telles sont, en gros, les perspectives eschatologiques de Joël qu'il nous faut préciser par comparaison avec les vues analogues des autres prophètes et en face des controverses, soulevées par la critique moderne à leur endroit.

I

Après le rétablissement d'Israël, promis à la fin du second chapitre, le premier événement eschatologique sera l'effusion de l'Esprit de Dieu : « Et il arrivera après cela que je verserai mon esprit sur toute chair ; vos fils et vos filles prophétiseront ; vos vieillards auront des songes et vos jeunes gens des visions. Et aussi sur les esclaves et les servantes je verserai en ces jours-là mon esprit » (3, 1-2). Trois questions se posent au sujet de cette prophétie : en quoi consiste cette effusion des dons divins ? Sur qui aura-t-elle lieu ? Quand arrivera-t-elle ?

Tandis qu'on lit souvent dans l'Ancien Testament que l'Esprit de Dieu est venu sur tel ou tel personnage privilégié, sur un prophète ou un petit groupe de voyants, il est dit ici qu'il se communiquera au peuple tout entier. Jahvé versera son esprit sur les Israélites comme il avait au préalable répandu une pluie abondante sur leurs champs. Et comme cette pluie a causé une fertilité extraordinaire, l'effusion de l'Esprit de Dieu aura des effets merveilleux. Ce sont les mêmes que chez les prophètes, savoir la connaissance des choses cachées qui sera donnée par des rêves ou des visions et qui se manifestera par des prophéties.

Joël n'est pas le seul qui annonce cette effusion de l'Esprit de Dieu à la fin des temps. Isaïe (32, 15 ss. ; 44, 3 ss.) surtout et Ezéchiel (36, 25-27 ; 39, 29) l'ont également prédite. Mais il y a entre eux

Digitized by Google

cette grande différence que ces derniers relèvent principalement, si non exclusivement, l'effet moral, la régénération intérieure de ceux qui reçoivent l'Esprit de Dieu : ils auront un cœur nouveau; ils connaîtront parfaitement Dieu et se conduiront d'après ses préceptes. Joël par contre mentionne uniquement les suites extérieures, à la façon de ces charismes dont parle saint Paul, I, Cor. 12, 3 ss., et y voit des phénomènes extraordinaires qui précèdent le jour de Jahvé.

Il va de soi que Joël, tout en soulignant ce côté extérieur et étonnant des effets de l'Esprit de Dieu, n'exclut pas, comme le prétend Bewer, la transformation morale et intellectuelle. Car conformément au rôle religieux du prophétisme, ce que les Israélites verront et publieront sous l'influence de Dieu doit, dans l'idée de Joël, se rapporter principalement à la volonté divine, aux plans que le Très-Haut poursuit pour le salut de son peuple. En supposant que les connaissances nouvelles, acquises par l'effusion de l'Esprit divin, se rapportent uniquement à la proximité de la fin de l'ordre actuel, Sellin et Bewer leur donnent un contenu beaucoup trop insignifiant. Et quand Bewer ajoute que ces connaissances ne sont que des pressentiments, dus à la surexcitation des nerfs, causée par la crainte d'une grande catastrophe, il attribue au prophète des conceptions indignes de lui.

Cette effusion de l'Esprit de Dieu est un privilège, accordé uniquement aux Israélites. Le texte ne semble pas laisser de doute à cet égard. Joël dit bien tout d'abord que l'Esprit divin sera répandu sur toute chair, mais les paroles suivantes précisent la portée de cette expression en restreignant à Israël les effets produits. De même Isaïe et Ezéchiel, aux passages cités, pensent uniquement au peuple élu, comme seul gratifié de ce don céleste. Sellin, en considération d'Ez. 39, 29, regarde même « toute chair » comme une leçon fautive et la remplace par « maison d'Israël ». Dans tous les cas la manière dont Joël présente au chapitre IV tous les païens comme victimes de la colère divine exclut qu'il les admet à prendre part à l'effusion de l'Esprit divin. Il souligne avec d'autant plus d'ampleur que tous les Israélites sans exception en recevront le bénéfice. Il relève qu'aucun sexe, aucun âge, aucun état n'en sera exclu : les esclaves même et les servantes jouiront du don prophétique. Ces esclaves et ces servantes ne sont pas des païens mais des Juifs comme les Septante l'ont déjà

Digitized by Google

compris, en ajoutant le pronom de la première personne : ἐπὶ τοὺς δούλους μου. C'est alors donc que se réalisera le vœu que Moïse a formulé un jour en disant : « Plût à Jahvé que tout le peuple prophétisât et que Jahvé leur donnât son esprit » (Num. 11, 29).

Mais quand est-ce que ce fait s'accomplira? Joël l'indique par les deux mots : « après cela ». Par cette expression il exprime, à ne pas s'y méprendre, que l'effusion de l'Esprit de Dieu doit suivre immédiatement la bénédiction matérielle qui réparera les ravages des sauterelles. Néanmoins il est curieux de constater que presque tous les exégètes hésitent à prendre ces mots dans leur sens naturel. Nowack, Bewer, Marti, Sellin sont d'avis que le prophète n'indique pas si « après cela » vise l'avenir proche ou lointain. Et pourtant du moment que Joël, en dépit de toute perspective, n'a pas hésité à rattacher le jour de Jahvé à son temps, qu'il désigne ce jour comme prochain et que, d'après 3, 4, il regarde l'effusion de l'Esprit divin comme préliminaire de ce jour, il doit annoncer cette effusion comme arrivant immédiatement après les événements racontés dans les versets qui précèdent.

C'est surtout M. van Hoonacker qui, conformément au système d'après lequel il explique les chapitres I-II, non seulement n'admet pas que l'effusion de l'Esprit suivra immédiatement la bénédiction matérielle, mais qui, à l'exemple de Scholz, nie même toute succession chronologique des faits, prédits dans les deux derniers chapitres. Bien qu'il reconnaisse que la particule אחרי-כן signifie, « à prendre l'expression au pied de la lettre, après que seront accomplies toutes les bénédictions dont l'exposé précède 2, 18-27 », il affirme plus loin qu' « elle (la particule) a pour fonction principale de marquer le passage de la considération des bienfaits d'ordre matériel à celle des biens spirituels (p. 178)..... La nature apocalyptique même de la composition dispensait l'auteur d'attacher aucune valeur spéciale aux rapports d'antériorité ou de postériorité exprimés dans la description de ses visions » (p. 179). Cette exégèse, sous la forme que lui avait déjà donnée Scholz, a été discutée par Knabenbauer. M. Schmalohr reprend les mêmes critiques contre M. van Hoonacker. En effet, puisque אחרי-כן a partout ailleurs un sens chronologique, par ex. Gen. 15, 14 ; Jos. 3, 1 ; II Reg. 2, 1, pourquoi n'en serait-il pas de même ici ? Pourquoi Joël emploierait-il

Digitized by Google

continuellement des termes chronologiques : le jour de Jahvé est proche, après cela, avant le jour de Jahvé, s'il se désintéressait de la question du temps? Pourquoi ensuite la nature apocalyptique de son écrit aurait-elle rendu superflue une suite chronologique? Le style apocalyptique peut être obscur, métaphorique, mais non pas confus ou contraire aux règles élémentaires de toute composition, comme ce serait le cas pour Joël, s'il avait employé des expressions à signification chronologique sans vouloir établir par elles une chronologie. Joël prévoit donc l'effusion de l'Esprit de Dieu pour un avenir aussi prochain que le jour même de Jahvé, dont elle sera le second signe avant-coureur. Le premier fut l'invasion des sauterelles et fut un signe menaçant. Le second, arrivant après la conversion du peuple, sera un signe rassurant, qui correspondra au retour de la grâce divine.

Autant l'effusion de l'Esprit divin sera rassurante pour les Israélites, autant seront effrayants pour les païens d'autres phénomènes qui l'accompagneront comme signes que le jour de Jahvé approche. Sur la terre il y aura du sang, du feu et des colonnes de fumée (3, 3), donc des carnages, des incendies, des guerres avec tout leur cortège d'atrocités. Aux désordres terrestres correspondra la perturbation du firmament qui se manifestera par l'obscurcissement du soleil et de la lune (3, 4). Ces prodiges, les derniers surtout, sont souvent mentionnés, comme inaugurant et marquant la fin des temps: Amos 8, 9; Is. 13, 10; 34, 2-4; Mich. 3, 6; Soph. 1, 15; Ez. 32, 7; 38, 22. La plupart des exégètes y voient avec raison des phénomènes connexes à la manifestation ultime et définitive de Jahvé. C'est aller contre le sens des versets 3, 3-4 et contre la manière dont les prophètes parlent de cette apparition de Jahvé que de voir dans ces deux versets, avec Reinke, Trochon, Schmalohr la prédiction de phénomènes qui accompagneront les jugements successifs de Jahvé à travers l'histoire, en particulier lors de la destruction de Jérusalem. Jésus lui-même reprend les mêmes prophéties pour la fin du monde (Matth. 24, 6. 29; Marc 13, 7. 24-25; Luc 21, 9. 25-26). C'est aller non moins certainement contre la manière précise dont Joël indique les différentes phases des temps eschatologiques telles que nous venons de les relever, que de prétendre avec Scholz que le feu mentionné ici et celui dont il est question lors de l'invasion des

Digitized by Google

sauterelles (2, 3) serait le même et, avec M. van Hoonacker, que le verset 3, 4 rapporte les mêmes perturbations célestes que 2, 10. Au chapitre II l'obscurcissement des astres est causé par les nuées épaisses de sauterelles ; au chapitre III il est la suite de la commotion du firmament. Il n'est donc pas douteux que, dans la pensée de Joël, ces troubles astronomiques ne soient un second signe de la fin du temps.

II

Après avoir annoncé les phénomènes effrayants qui précèderont le jour de Jahvé, le prophète a hâte de consoler ses coreligionnaires en leur donnant l'assurance qu'ils n'en seront pas atteints ; ils seront sauvés et eux seuls le seront : « il arrivera que quiconque invoquera le nom de Jahvé sera sauvé ; car sur le mont de Sion et à Jérusalem il y aura un refuge comme Jahvé l'a dit » (3,5 a-b).

Prise en elle-même, la locution « quiconque invoquera le nom de Jahvé » se prête à trois explications différentes. Elle peut désigner ou bien le groupe des justes soit parmi l'ensemble des hommes, soit seulement parmi les Juifs ou bien tous les Juifs, considérés comme étant tous des fervents adorateurs de Jahvé. L'universalisme que renfermerait le premier sens est exclu par le fait que seuls les Juifs reçoivent l'Esprit de Dieu et que, d'après le chapitre IV, les païens seront sans la moindre restriction voués à la ruine. D'autre part il ne peut pas être question, comme Bewer le prétend, d'une élite seulement parmi les Juifs. Car tous les membres de la nation prennent part à l'effusion de l'Esprit divin et deviennent prophètes, c'est donc que tous seront fidèles à Jahvé. Voilà pourquoi il faut prendre « quiconque invoquera le nom de Jahvé » comme synonyme de « chaque Juif ».

Tout le peuple sera donc sauvé ; la raison pour laquelle il échappe aux malheurs du jour de Jahvé est précisément sa foi et sa confiance en Jahvé. La cause instrumentale de ce traitement favorable sera Sion et Jérusalem, ces deux lieux saints que Jahvé a choisis comme demeure et qui, pour ce motif, seront intangibles Les Israélites du pays entier s'y réfugieront pour être à l'abri. Puisque Joël annonce que tous les Israélites seront épargnés, entre les deux sens possibles de פְּלֵיטָה « salut, refuge » et

Digitized by Google

« des réchappés », il faut choisir le premier. Le sens « réchappés » introduirait une conception qui est, comme nous venons de le voir, tout à fait étrangère à Joël, savoir l'idée que parmi les Juifs un petit nombre seulement échapperait à la catastrophe finale. Puisque d'autre part les païens, comme il résulte du chapitre IV, sont pour Joël une quantité négligeable, il ne peut guère désigner les Juifs par un terme qui les qualifierait de petit reste. Cette idée si commune à la plupart des autres prophètes, surtout à Isaïe, Jérémie et Ezéchiel, est complètement absente de Joël.

Pour confirmer que Jérusalem sera le refuge des Israélites, le prophète se base sur une parole antérieure de Jahvé ; puisque la phrase « car à Sion il y aura un refuge » » se trouve mot à mot dans Abdias 17, on admet d'ordinaire avec raison que Joël fait allusion à cet oracle.

La dernière incise du verset 5 mentionne encore une fois ceux qui, dans le désastre universel, obtiennent le salut. Par sa brièveté et ses termes généraux elle est encore plus énigmatique que les précédentes : « parmi les réchappés [seront] ceux que Jahvé appelle ». Ces réchappés sont-ils identiques à « tous ceux qui invoquent le nom de Jahvé » ? Ou bien s'agit-il d'autres ? Des païens ou des Juifs ? Des Juifs de la campagne par opposition aux habitants de Jérusalem ? Ou des Juifs de la Diaspara ? On a tour à tour compris de toutes ces manières les quatre mots hébreux.

Il faut d'abord écarter l'opinion d'après laquelle il s'agirait chaque fois des mêmes personnes, c'est-à-dire que « ceux qui invoquent le nom de Jahvé » seraient « appelés » (= reconnus) par Jahvé (Bewer). Car la phrase « parmi les réchappés seront ceux que Jahvé appelle » est parallèle à celle-ci : « à Sion et à Jérusalem il y aura un refuge » ; les deux dépendent de כִּי et indiquent les deux causes de la délivrance promise à ceux qui invoquent Dieu : d'une part ils trouvent un abri à Jérusalem ; d'autre part parmi ceux qui seront ainsi dans la ville sainte sous la sauvegarde de Dieu, il y en a que Jahvé y fait venir par un appel particulier, par une intervention spéciale. A cet égard les païens ne peuvent pas entrer en ligne de compte. C'est ce qui résulte de tout ce que le prophète dit sur le sort heureux des Juifs et du sort malheureux de tous les autres hommes. Si Joël avait pensé aux païens en écrivant « parmi les réchappés seront ceux que Jahvé appelle », il aurait dû, comme Nowack le souligne avec raison, ajouter בַּגּוֹיִם :

Digitized by Google

(ceux que Jahvé appelle) parmi les païens. Puisqu'il est dit que Jérusalem sera le refuge pour ceux qui seront sauvés, il s'ensuit que tous les Judéens s'y rendront et il est tout à fait invraisemblable que Joël, comme Sellin le suppose, pense dans cette incise à ceux qui seront sauvés à la campagne. Ce groupe particulier qui est mentionné à part, ne peut être que les Juifs de la Diaspora qui ont besoin, pour pouvoir atteindre l'abri de Sion, d'un secours spécial de la part de Jahvé ; il les appellera, c'est-à-dire il les conduira sains et saufs à Jérusalem.

Ce sens du verset 5 est confirmé par le premier verset du chapitre IV : « Car voici en ces jours et en ce temps où je rétablirai Juda et Jérusalem, (je réunirai tous les peuples... dans la vallée de Josaphat »). Ce verset explique encore mieux pourquoi les Israëlites n'auront rien à craindre au jour de Jahvé ; la raison en est que c'est alors justement que Jahvé rétablira son peuple et son pays. Or, d'après la conception ordinaire de tous les prophètes, ce rétablissement consistera en premier lieu dans le fait que les Israëlites seront délivrés de leurs ennemis : Canaan deviendra de nouveau indépendant et les Israëlites qui étaient dispersés et subjugués à l'étranger reviendront. Si donc Joël annonce le rétablissement d'Israël, il est tout naturel que la phrase antérieure « parmi les réchappés seront ceux que Jahvé appelle » annonce le retour des dispersés (1).

Le sort ultérieur des Israëlites n'est pas immédiatement décrit dans les versets qui suivent, mais seulement à partir de 4. 16. Ce n'est qu'après avoir annoncé le désastre des ennemis au jour de Jahvé que Joël expose en détail la situation heureuse de son peuple à l'ère messianique.

Tout d'abord il relève encore une fois que, malgré le cataclysme

(1) Parce que le verset 4, 1 donne la raison pour laquelle Israël sera sauvé et rassemblé dans sa patrie de tous les coins du monde, il est choquant que dans le texte actuel cette raison soit exprimée dans une phrase incidente tandis que la phrase principale 4, 2 annonce que les païens seront réunis dans la vallée de Josaphat, fait qui n'est qu'un des moyens dont se sert Jahvé pour rétablir Israël. On s'attend à lire dans les deux versets deux phrases coordonnées. C'est le cas, si on supprime la particule אשר comme provenant d'une dittographie de אשוכב. Il faudrait alors traduire: « Car voici en ces jours et en ce temps je rétablirai Juda et Jérusalem et je réunirai les païens, etc ».

Digitized by Google

général, Israël n'aura rien à craindre. Car le même Dieu qui effrayera toute la terre en faisant retentir sa voix à Sion sera pour son peuple, pendant que tout l'univers tremblera, un refuge et une forteresse (16). Non seulement les Israëlites ne courront aucun danger, mais au contraire l'aide de Jahvé sera tellement visible et leur sécurité si grande qu'ils reconnaîtront plus que jamais que Jahvé est le seul Dieu et que c'est uniquement à sa protection et à sa présence dans Sion qu'ils doivent le salut. Comme Ezéchiel (chap. 10) avait vu Jahvé quitter la ville sainte pour la priver de son secours, Joël prédit 4, 17 et 21 que Dieu, au temps final, habitera Jérusalem et en sera le rempart.

Le prophète ajoute qu'alors Jérusalem sera sainte. Cependant, comme il a souligné plus haut les effets extérieurs de l'effusion de l'Esprit divin et non la transformation intérieure des âmes, il ne mentionne pas expressément ici sous le nom de sainteté la perfection morale des Israëlites, mais leur pureté rituelle : aucun païen ne passera plus pour souiller la ville. La phrase qui termine le verset 17 « et des étrangers ne la traverseront plus » ne saurait avoir d'autre sens. Joël ne veut pas dire par là, comme l'a supposé M. Schmalohr, qu'aux temps messianiques il y aura encore des attaques dirigées par les ennemis contre la ville, mais repoussées par Jahvé. Cette idée qui se trouve surtout chez Ezéchiel (chap. 38-39) et Zacharie (chap. 12-14) est tout à fait étrangère à Joël selon qui tous les païens seront anéantis.

Les ennemis disparus et les terreurs du jugement passées, les Juifs jouiront du plus grand bonheur matériel : « les montagnes suinteront de moût et les collines couleront le lait » (18a). Il y aura donc une fertilité prodigieuse ; les montagnes elles-mêmes seront couvertes de vignes et celles-ci donneront tant de jus que le vin semblera ruisseler du sol. De même les collines offriront un si riche pâturage à tant de bétail et celui-ci sera tellement fécond que le lait semblera couler à flots de leurs pentes.

Par cette description Joël touche à un thème favori des prophéties messianiques. Comme Moïse avait souvent promis la terre de Canaan aux Israëlites comme un pays où coulent le lait et le miel, ainsi les voyants ne se lassèrent pas d'annoncer pour le temps messianique une ère de surabondance en toutes sortes de produits.

Cette fertilité paradisiaque a nécessairement comme condition

Digitized by Google

l'humidité du sol. Rien ne fait plus souvent défaut dans les pays orientaux, où entre les saisons des pluies les cours d'eau se dessèchent à l'exception des grands fleuves. C'est pourquoi Joël promet tout particulièrement qu'alors « tous les ruisseaux de Juda couleront d'eau » (18 c) ; il n'y aura donc plus d'ouadis.

Mais en ce temps-là l'eau sera fournie à la Terre promise non seulement par les moyens ordinaires, mais aussi d'une façon miraculeuse : « une source sortira de la maison de Jahvé et arrosera la vallée des *Shittim* » (18 d). Le prophète a sans doute en vue une source réelle et ne se sert pas du mot source comme d'une métaphore pour désigner l'abondance des bénédictions surnaturelles. Knabenbauer et Schmalohr, à l'exemple de plusieurs Pères, adoptent ce sens symbolique pour conclure que toute la description du bonheur matériel, contenue au verset 18, a une portée spirituelle. Mais l'argument qu'ils allèguent est bien précaire. Jamais, disent-ils, une source naturelle n'est sortie du temple. Rien de plus juste pour le temps qui précède l'ère messianique. Mais précisément pour cette époque finale et glorieuse Joël, d'accord avec Ézéchiel 47,1 ss. et Zacharie 14,8, annonce que Jahvé remédiera à la pénurie d'eau par une source qui jaillira du temple, donc d'un endroit aussi élevé que saint, dont les ondes pures descendront et se répandront partout où on en aura besoin. Cette promesse, remarque justement Bewer, a dû faire tressaillir de joie tout Hiérosolymitain parce que l'approvisionnement en eau fut toujours bien difficile et très insuffisant à Jérusalem,

La course que doit prendre l'eau au sortir du temple est indiquée par la phrase, « elle arrosera la vallée des Shittim (= vallée des acacias) ». Cette dénomination est ou bien un nom géographique qui désigne un lieu déterminé ou bien un nom symbolique, choisi pour indiquer les effets prodigieux des eaux de la source partout où elles passeront.

D'ordinaire on cherche à identifier la vallée des Shittim avec une vallée spéciale de la Palestine. Souvent les exégètes (saint Jérôme, Corneille de la Pierre, Wünsche, van Hoonacker) ont pensé aux plaines de Moab, parce que (Num. 33,49) le dernier lieu de campement des Israëlites au-delà du Jourdain est appelé « la plaine des acacias ». Contre quoi Schegg et Knabenbauer ont fait valoir à juste titre que dans ce cas le ruisseau miraculeux aurait dû traverser le Jourdain. Pour parer à cette objection,

Digitized by Google

M. van Hoonacker assure que d'après Joël la configuration du pays et surtout les conditions actuelles de son irrigation seraient tellement changées que le fleuve sacré, sortant de la maison de Jahvé, remplacerait le Jourdain. Mais nullement Joël, pas plus que Zacharie et Ézéchiel qui annoncent plus nettement encore la transformation de la Palestine au temps messianique, n'insinue que le Jourdain doive disparaître ; le dernier dit au contraire expressément que ce fleuve restera la frontière orientale du pays. En effet il n'est pas convenable que ce fleuve si caractéristique et pour ainsi dire sacré doive d'après la conception prophétique disparaître au temps final.

Depuis Wellhausen, d'autres biblistes, surtout Nowack, Bewer, Marti, cherchent la vallée des Shittim en deçà du Jourdain et croient l'avoir retrouvée dans le Ouadi al-Sant (ouadi des acacias), vallée par laquelle passe, à partir de Bethléem, la route entre Jérusalem et Askalon. Mais, bien qu'il y ait, comme pour la plaine de Moab, identité de nom, l'identité de lieu est encore moins probable. Car tout d'abord le nom Ouadi al-Sant est moderne et il n'y a aucune preuve que ce nom arabe remonte au temps de l'Ancien Testament. Ensuite pourquoi un vallon seulement et pourquoi justement le Ouadi al-Sant participeraient-ils à la bénédiction de la source miraculeuse, et non toute la Judée?

Hitzig et d'autres préfèrent penser à la vallée du Cédron. Mais dans ce cas Joël aurait désigné cette vallée par son nom ordinaire et non par un nom qu'elle n'a jamais porté et sous lequel personne ne pouvait la reconnaître.

Ces tentatives d'identification topographique étant peu fondées, Scholz et Sellin lisent pour *shittim* (acacias) *shêdim* (démons). Or dans Gen. 14,3 la contrée de la Mer Morte est nommée vallée des *siddim*, qui serait une leçon fautive pour vallée des shêdim. Sur quoi nos auteurs rapprochent cette prophétie de Joël de celle d'Ézéchiel qui décrit la même source et qui relève surtout qu'elle se jette dans la Mer Morte pour rendre l'eau amère douce et pour fertiliser les environs de Sodome et de Gomorrhe. Ce changement de *shittim* en *shêdim* pourrait à la rigueur être admis, à cause du parallélisme avec Ézéchiel, pour expliquer le nom, si toute autre interprétation faisait défaut. Mais il y en a une qui est bien préférable à celle-ci comme à toutes les précédentes, c'est l'explication symbolique.

Digitized by Google

Elle se recommande tout d'abord par l'insuffisance des interprétations strictement géographiques et par le fait, déjà remarqué par saint Jérôme, que les acacias poussent à des endroits arides. Dire que la source arrosera la vallée des acacias, c'est donc dire qu'elle rendra fertile une contrée qui, à cause de la sécheresse du sol, n'avait pas eu auparavant de végétation riche. Cette interprétation trouve un fort appui dans la manière analogue dont il faut expliquer un autre nom dans notre livre, la vallée de Josaphat dans laquelle Jahvé réunira tous les païens pour les juger. Comme on le verra tout à l'heure, l'interprétation symbolique de ce nom « vallée où Dieu juge » est la seule possible. Il désigne l'endroit où le grand jugement aura lieu, c'est-à-dire la Judée en tant qu'elle sera la scène de ce jugement. Ainsi la vallée des Shittim sera la Judée en tant qu'elle sera humectée par les eaux de la source miraculeuse, particulièrement aux endroits les plus arides. Dans le même sens Zacharie dit de cette source que le flot, sorti d'elle, se dirigera vers l'est et l'ouest, pour indiquer que tout le pays en profitera. Seule cette explication symbolique du terme « vallée des Shittim » correspond pleinement à la pensée de Joël qui prévoit pour le temps messianique une surabondance de tous les biens et surtout une fertilité prodigieuse du sol.

Le prophète, après avoir ainsi annoncé que la Judée sera transformée en une sorte de paradis, pour donner encore plus de relief à cette promesse, prédit à l'Égypte et à l'Idumée qu'elles seront réduites en désert, « à cause du forfait [commis] envers les enfants de Judée » (4,18). La raison pour laquelle ces deux pays sont précisément mentionnés comme frappés de malédiction est assez difficile à saisir. La punition particulière d'Edom peut être expliquée par la manière cruelle et ignoble dont ses habitants se sont comportés lors de la destruction de Jérusalem en 586 ; comp. Éz. 25,12 ss. Abdias 10 ss., Ps. 137,7. L'Égypte par contre ne s'est pas montrée particulièrement hostile aux Judéens durant l'histoire postexilienne, au moins d'après nos connaissances actuelles sur ce point. Cependant d'autres prophètes, Ézéchiel (29, 9. 12; 32, 15), Zacharie (14,18 s.), prononcent également des menaces à son adresse. Peut-être ne l'ont-ils fait qu'en souvenir de la servitude que les Israëlites ont endurée pendant de longs siècles dans ce pays.

Digitized by Google

Les forfaits en question sont encore spécifiés par un nouveau détail : « qui ont versé du sang innocent dans leur pays ». Mais cette phrase ne cadre pas bien avec la précédente dont le sujet est Égypte et Edom; car on ne peut pas dire d'un pays qu'il a versé du sang dans son pays. Plusieurs exégètes, par exemple Nowack, Marti, Schmalohr, semblent avoir raison en donnant cette phrase pour une glose marginale, ajoutée par un lecteur qui ne se rendait pas compte de la teneur de la phrase qu'il voulait gloser. Ce glossateur n'avait pas en vue des cruautés, commises pendant une guerre, mais des sévices dont avaient été victimes les Juifs paisibles qui séjournaient dans ces deux pays. Pour l'Égypte on pourrait voir dans cette remarque une allusion aux persécutions des Juifs sur lesquels les papyrus d'Éléphantine nous ont récemment renseignés.

Finalement dans les deux derniers versets Joël relève encore une fois et avec emphase que Juda et Jérusalem dureront éternellement et que Jahvé y habitera. Cependant même à ces dernières promesses si consolantes Joël mêle un cri de vengeance; « Et je vengerai le sang que je n'ai pas encore vengé » (4,21 a). Le texte actuel devrait se traduire : « Je déclarerai innocent le sang que je n'ai pas encore rendu innocent ». Mais d'après les Septante, le Targum et la version syriaque et déjà au point de vue grammaticale la leçon נְקִיתִי « je vengerai » est préférable à נִקַּמְתִּי « je rendrai innocent ». Dans tous les cas, qu'on préfère l'une ou l'autre leçon, qu'on regarde le second verbe comme subordonné ou coordonné au premier, le sens essentiel de la phrase reste le même : Jahvé, qui a si glorieusement traité Israël, punira ceux qui ont versé le sang de ses fils.

III

Déjà ce cri de vengeance et quelques autres menaces éparses laissent entrevoir le sort funeste des païens au jour de Jahvé. Une partie spéciale de la prophétie est consacrée à le décrire en détail : 4,2-15.

Le prophète y annonce tout d'abord qu'à la fin des temps tous les peuples seront réunis par Dieu dans la vallée de Josaphat pour y être jugés. Il n'a pas en vue seulement telle ou telle nation mais leur totalité. Tous les gentils, donc tous les hommes à l'ex-

Digitized by Google

ception des Juifs, sont conçus comme ennemis de Dieu et de son peuple. Cela ressort d'abord du terme כָּל-הַגּוֹיִם « tous les peuples » qui se retrouve trois fois : 4, 2. 11. 12. Dans les versets 11 et 12 l'expression est suivie de מִסָּבִיב. Mais par ce mot le jugement n'est pas restreint aux peuples voisins d'Israël ; car il ne signifie pas ici « d'alentour », comme on traduit d'ordinaire, mais « de tous les côtés », comme Bewer le relève judicieusement, en citant comme parallèles Éz. 17, 33. 38 ; 23, 22; 37, 21 ; 39, 17. Cela résulte ensuite de toute la manière dont est décrit 4, 9-14 le rassemblement des adversaires d'Israël et du fait qu'outre les Juifs personne ne sera sauvé. Il s'ensuit également qu'il s'agit dès les premiers versets du chapitre IV du jugement universel et définitif, et non pas seulement, comme le prétendent Knabenbauer et Schmalohr, des jugements successifs par lesquels, à travers l'histoire, Dieu punit les nations coupables.

Les païens sont sommés par Jahvé et doivent se réunir dans la vallée de Josaphat. Pour désigner cet endroit, Joël n'emploie pas comme pour la vallée des Shittim le terme גַּיְא, qui signifie une fente étroite entre des montagnes, mais le mot עֵמֶק qui s'applique à une large plaine entourée de hauteurs. Vallée de Josaphat signifie « vallée où Dieu juge ». Par lui-même déjà ce nom qui ne se trouve nulle autre part comme nom géographique, laisse deviner qu'il est fictif, créé par le prophète pour dénommer d'une manière symbolique l'endroit du jugement et qu'il n'est pas un nom propre de lieu. Cette interprétation est confirmée par le texte du verset 12, où Jahvé dit : « Que les nations marchent dans la vallée de Josaphat; car c'est là que je siégerai pour juger » et par le fait que dans le verset 14 le nom vallée de Josaphat est remplacé par celui de « vallée de la décision ».

Comme d'autres prophètes, p. e. Ezéchiel (chap. 38-39), Zacharie (chap. 13-14) Joël se représente l'endroit où les ennemis d'Israël seront punis comme près de Jérusalem ; cela ressort du verset 16, où il est dit que Jahvé fera entendre sa voix de Jérusalem et de Sion. Cette circonstance permet de comprendre que plus tard on ait identifié la vallée décrite par le prophète avec une de celles qui entourent Jérusalem, et qu'à partir du IVe siècle le ravin du Cédron porte le nom de vallée de Josaphat. Depuis cette époque jusqu'au commencement des temps modernes, ce vallon a été pris, dans l'opinion générale des chrétiens et des

Digitized by Google

Juifs, plus tard aussi des musulmans, pour le lieu du dernier jugement.

Encore moins fondée que cette croyance populaire est l'opinion de quelques exégètes modernes qui voudraient identifier la vallée de Josaphat avec la vallée dans laquelle d'après II Par. 20, 20 n, le roi Josaphat battit l'armée des Moabites, Ammonites et Edomites; car cette vallée, se trouvant près de Thekoa, est beaucoup trop éloignée de Jérusalem et l'hypothèse d'après laquelle cette vallée, nommée à cet endroit « vallée de la bénédiction », aurait reçu par suite de cet événement le nom du roi Josaphat est complètement arbitraire.

C'est donc tout près de Jérusalem que la scène annoncée par le prophète se déroulera. Du haut du mont Sion, Jahvé entrera en jugement avec les peuples réunis. Il leur reprochera la manière injuste et cruelle dont ils ont traité Israël, « parce qu'ils l'ont dispersé parmi les nations et qu'ils ont partagé mon pays (2) ». Il n'articulera pas comme grief contre eux l'immoralité et l'idolâtrie, mais leur hostilité contre le peuple élu. Pour caractériser encore davantage le traitement cruel qu'ils lui ont infligé, Joël dit qu'ils ont jeté le sort sur les prisonniers pour se les partager entre eux, qu'ils ont même donné un jeune juif comme prix pour la jouissance d'une courtisane et des jeunes filles pour payer le vin qu'ils avaient bu (3). Bien que ces reproches soient faits en général à tous les peuples, certains traits montrent que le prophète pense surtout aux Babyloniens qui par la destruction de Jérusalem et la déportation de ces habitants sont la cause plus que tous les autres ennemis du désastre auquel le verset 2 fait allusion.

Après avoir ainsi envisagé, sans le nommer, le grand empire de l'Euphrate qui a causé l'état lamentable dont Israël souffrit pendant toute son histoire postexilienne, Joël s'adresse explicitement dans les versets 4-8 à deux nations voisines, les Phéniciens et les Philistins. Jahvé leur reproche sur un ton très énergique d'avoir volé son argent, son or et ses pierres précieuses, c'est-à-dire sans doute d'avoir pillé le temple et d'avoir transporté ces trésors dans leurs palais, d'avoir surtout vendu des Judéens et des Hiérosolymitains aux Grecs et de les avoir ainsi éloignés de leur patrie. Pour ces injustices ils seront infailliblement et sévèrement punis : les Judéens, transportés à l'étranger,

Digitized by Google

reviendront, s'empareront des fils et des filles des Phéniciens et des Philistins pour les vendre à leur tour aux Sabéens.

Ce procès des Phéniciens et des Philistins offre de grandes difficultés. La moindre est qu'on ne sait à quels faits historiques ces allusions correspondent. Plus sérieuse est celle qui résulte de la mention de ces deux petits peuples dans le cadre du jugement général de tous les païens. Dire avec Wellhausen et Nowack qu'ils étaient déjà visés aux versets 2-3, c'est méconnaître le sens obvie de ces deux versets et c'est aggraver la difficulté. Il ne suffit pas de supposer que les Phéniciens et les Philistins avaient commis récemment des cruautés contre Israël pour expliquer la mention spéciale dont ils sont l'objet; car Joël, tout en pensant (2-3) particulièrement aux Babyloniens comme à ceux des païens qui ont fait le plus de mal à Jérusalem au lieu de les nommer expressément, emploie comme dans la suite des termes généraux qui sont à la rigueur applicables à d'autres peuples. Finalement la sentence elle-même qui est prononcée contre les Phéniciens et les Philistins ne cadre pas du tout avec la sentence générale, contenue dans les versets 2-15. D'après celle-ci tous les païens seront anéantis et disparaîtront du sol terrestre; il ne peut donc pas être question de vendre les deux nations aux Sabéens.

Pour toutes ces raisons il est très probable qu'il y a lieu avec Bewer et Sellin, de tenir que les versets 4-8 ont été intercalés après coup par un lecteur qui était indigné de crimes récents commis par ces deux peuples envers sa nation. S'il est vraiment interpolé, on s'explique aussi mieux le commencement abrupt de ce passage.

A partir du verset 9 est décrite la manière dont les nations, par l'ordre de Dieu, se réunissent et sont jugées dans la vallée de Josaphat. Des messagers sont d'abord envoyés chez elles, qui leur ordonnent de se mettre en route. Elles ne doivent pas venir dans l'attitude humble et soumise qui correspond à leur culpabilité; elles sont, au contraire, exhortées à se préparer pour l'assemblée comme pour une campagne. Une extraordinaire ardeur guerrière doit s'emparer de tous les hommes, même des faibles. Ils doivent s'équiper aussi bien que possible. Tandis que dans la prophétie d'Is. 2, 4, Mich. 4, 3, les peuples sont invités à transformer leurs armes en outils de travail, ici ils sont invités à faire

Digitized by Google

le contraire : « Forgez vos socs en épées et vos faucilles en lances » (10). Ainsi armés, les peuples viendront et livreront une bataille décisive à Jahvé, pour résister s'ils le peuvent à la punition qui les attend. Au milieu de ces exhortations, adressées aux païens, le prophète se tourne vers Jahvé en le priant de faire descendre dans la vallée ses guerriers, c'est-à-dire ses anges. Puisque l'armée divine va attaquer tout à l'heure les gentils rassemblés, il n'y a aucune raison pour regarder avec Marti cette prière comme ajoutée après coup ou pour la remplacer avec Sellin par une tout autre phrase.

Les peuples une fois réunis, Jahvé prend place pour les juger (12 b). Etant donné que d'après l'accusation (2-3) leurs crimes sont très grands et incontestables, et que d'après leur attitude guerrière ils viennent pour se soulever contre Jahvé et sa sentence, la scène de jugement devient immédiatement une scène d'exécution.

Le Tout-Puissant donne l'ordre suivant : (13) « Mettez la faucille, parce que la moisson est mûre; venez, foulez, parce que le pressoir est plein; les cuves débordent, parce que leur malice est grande ». Par ces paroles il s'adresse aux anges qui doivent exécuter la sentence. Comme les moissonneurs coupent le blé et comme les vendangeurs foulent les raisins, ainsi ils doivent anéantir les païens. Massés dans la vallée, les gentils sont aussi nombreux que les épis d'un champ et les raisins d'un pressoir ou d'une cuve et aussi dignes de punition que les épis et les raisins sont mûrs pour la récolte. L'image de la moisson et de la vendange exprime en même temps toute la faiblesse des ennemis de Jahvé qui sont impuissants malgré leur nombre et leurs armes.

L'exécution de l'ordre contenu au verset 14 consiste naturellement dans un carnage terrible. Joël, guidé par une réserve délicate, ne le décrit pas. Il se contente d'y faire allusion par les deux premiers mots du verset 14 : הֲמוֹנִים הֲמוֹנִים. On les traduit communément par « des foules, des foules » et on les interprète comme le cri d'exclamation du prophète qui voit les peuples de plus en plus nombreux. Mais il vaut mieux avec Bewer les prendre dans le sens de « tumultes, tumultes » et les regarder précisément comme une allusion à ce qui se passe dans la vallée de Josaphat par suite de l'ordre de Jahvé.

Joël y voit et y entend un tumulte effroyable; « car le jour de

Digitized by Google

Jahvé est proche ». Cette dernière phrase ne peut pas être juste ; car la réunion des païens et leur punition appartiennent sûrement au jour de Jahvé. Ce jour n'est donc plus seulement prochain, il est arrivé. Pour cette raison il faut avec Sellin biffer le mot proche et traduire ; « car le jour de Jahvé est là ».

Pendant que l'armée céleste exécute sur les païens la sentence de mort, le soleil et la lune s'obscurcissent et les étoiles perdent leur éclat (15) ; Jahvé rugit; de Sion et de Jérusalem il fait entendre sa voix ; le ciel et la terre tremblent (16).

Ces perturbations de la nature, que Joël a déjà mentionnées comme accompagnant l'invasion des sauterelles et l'effusion de l'Esprit de Dieu, continueront donc ou se répèteront pendant que les peuples païens seront voués à la ruine et rehausseront pour eux la terreur du jour de Jahvé.

Cet aperçu montre que les idées eschatologiques de Joël sont, sous bien des rapports, absolument uniques. Aucun prophète n'a rattaché comme lui les temps eschatologiques à son époque. Aucun non plus n'en a prédit les événements dans un ordre aussi serré. Ce qui distingue encore davantage ses prophéties de toutes les autres, c'est que d'une part il promet le salut final à tous les Juifs, non seulement à un reste saint du peuple et que d'autre part il annonce la ruine de tous les païens sans excepter personne et sans prévoir la conversion, ne fût-ce que d'une partie d'entre eux.

Cette originalité doctrinale de Joël rend d'autant plus important le dernier problème soulevé par son livre, celui de sa place dans la suite chronologique des prophètes. La réponse à cette question littéraire nous permettra de déterminer en même temps le rôle de Joël dans le développement religieux et théologique de l'Ancien Testament.

(*A suivre*). L. DENNEFELD.

Digitized by Google

L'ABANDON DU CHRIST EN CROIX

DANS LA TRADITION GRÉCQUE DES IV^e^ ET V^e^ SIÈCLES

C'est à Origène que revient l'honneur, habituel d'ailleurs dans les questions scripturaires, d'être au point de départ de toute l'exégèse grecque de l'*Utquid dereliquisti me* ? (1). Le premier, en effet, il a discerné dans cette parole du Sauveur une plainte adressée par lui à son Père pour l'état humilié où il se voyait réduit (2) ; et le premier également, par tendance naturelle à l'allégorie sans doute, mais aussi par souci de dépasser le sens littéral propre, il a voulu en même temps y reconnaître la voix de l'humanité clamant sa détresse par la bouche de son chef et représentant, Jésus-Christ (3). Réalisme d'une part, système métaphorique, de l'autre, les deux hypothèses étaient déjà lancées, et n'allaient pas tarder à entrer au service de la cause catholique.

Au jour prochain, en effet, où, dans les grandes controverses du IV^e^ et du V^e^ siècle, on opposera à l'orthodoxie le texte de saint Matthieu et ceux qui lui font écho (4), munis de cette double interprétation, les Pères seront parés pour la défense de la foi. Il ne sera peut-être pas sans quelque intérêt de rechercher précisément quelle utilisation ils en ont faite, quels développements ces deux conceptions ont pu subir au cours de la lutte, et si l'une d'entre elles n'aurait pas su recueillir les préférences de la tradition.

(1) MATTH., XXVII, 46 ; MARC, XV, 34.

(2) *Com. in Matth.*, series 135. — *P. G.*, t. XIII, col. 1785 sq.

(3) *Com. in Psalm.*, Ps. XXI. — *P. G.*, t. XII, col. 1253.

(4) Ce sont surtout *Isaïe*, LIII, 4, 6, 11 ; *Rom.*, VIII, 3 ; *II Cor.*, V, 21 ; *Gal.*, III, 13 ; *I Petr.*, II, 24, qui répondent à la deuxième partie du verset premier du Psaume XXI d'où est tiré l'*Utquid dereliquisti me* ?

Digitized by Google

I

Les Ariens cherchaient à se prévaloir de la scène de l'agonie pour nier qu'un être ainsi accablé par la souffrance soit vraiment la puissance de Dieu (1); à combien plus forte raison ne devaient-ils pas songer à tirer parti de celle du Calvaire. Comment celui qui s'exprime de la sorte pourrait-il « être le propre Verbe du Père, celui sans qui le Père n'a jamais été, celui par qui il fait toutes choses » (2)? Il se sent délaissé de lui; c'est donc qu'à ce moment-là du moins il en a été séparé; c'est donc aussi qu'il ne lui est pas constamment uni, et, par conséquent, qu'il n'est pas le Logos, mais tout simplement un homme comme nous.

On voit l'argument, et comment, en forçant le sens du mot « abandon », en l'entendant de la façon la plus étroite et la plus absolue, on arrivait à l'hérésie. Le Verbe était « changeant », donc créature. Aussi, dans les nombreux traités dirigés contre l'Arianisme, l'*Utquid dereliquisti me*? trouve-t-il presque toujours place parmi les textes que les Pères discutent et s'efforcent d'expliquer.

Saint Athanase le premier se pose l'objection. Il y répond (3) en distinguant en Jésus les deux natures, divine et humaine, et les opérations propres à chacune d'elles. « Si donc (Jésus) a pleuré et a été troublé, ce n'était pas le Verbe en tant que tel qui pleurait et se troublait; c'était le fait de la chair; et s'il a demandé que le calice s'éloigne, ce n'était pas la divinité qui était effrayée, c'était le propre de l'humanité d'éprouver ce sentiment aussi bien que de dire : Pourquoi m'avez-vous abandonné? » (n. 56). Mais cette humanité, le Verbe l'avait assumée, et ainsi « le Verbe portait les infirmités de la chair comme lui appartenant en propre, car c'était sa chair » (n. 31). D'ailleurs ce fardeau « ne (lui) nuisait en rien » (n. 31), pas plus que la souffrance n'était capable de l'atteindre directement, « car il était impassible » (n. 56).

(1) Athanase, *Cont. Arian. Orat.*, III, 26. — *P. G*, t. XXVI, col. 377.

(2) *Ibid*, col. 379.

(3) *Ibid.*, 31, col. 389 et 56, col. 440 sq. Nous réunissons les divers traits de ces deux réponses complémentaires.

Digitized by Google

L'argumentation de saint Athanase est claire et elle fait crouler par la base celle des Ariens. Elle montre comment Jésus peut tout à la fois demeurer uni au Père, parce que Verbe, être en tant qu'homme abandonné de lui, et parler de son abandon, parce que Verbe Incarné. Malheureusement, elle esquive le point capital pour nous, savoir comment l'humanité du Verbe Incarné est abandonnée de Dieu. Dans ce passage, saint Athanase n'aborde pas la question directement ; nous y trouvons cependant une indication sur l'orientation de sa pensée.

Il se plaît, en effet, à faire remarquer que « le Seigneur ne peut pas être abandonné du Père, lui qui est toujours dans le Père, et qui y était aussi bien avant de prononcer cette parole que quand il la prononçait..... Voici qu'en effet, au moment même où il disait : « Pourquoi m'avez-vous abandonné ? », le Père montrait qu'alors comme toujours il était en lui. Car la terre aussitôt trembla, reconnaissant son Maître qui parlait..... (1) ». Sans doute c'est des relations de Jésus avec le Père comme Verbe et non comme homme qu'il est ici directement question. Encore est-il que c'est non le Verbe préexistant, mais le Verbe Incarné que saint Athanase considère en proie aux souffrances de la Passion, et au moment précis où se fait entendre la plainte du crucifié. C'est également au Verbe Incarné souffrant que s'adresse la réponse du Père ; c'est lui qu'il continue à entourer comme par le passé de sa puissance. Son attitude à son égard ne semble modifiée en aucune façon.

Qu'a donc voulu dire Jésus par ce mot « abandon » ? Saint Athanase ne le précise pas dans ce passage, mais il y revient ailleurs. « Il parle en notre nom (2), dit-il, parce que [*Phil.*, II, 6, 7], ayant pris la forme d'un esclave, fait à la ressemblance des hommes et présentant la manière d'être d'un homme, il s'est humilié lui-même en devenant obéissant jusqu'à la mort, et à la mort de la croix (3) ».

L'abandon du Christ s'explique donc par l'Incarnation rédemp-

(1) *Ibid*, 56, col. 441.

(2) On retrouve également cette note, mais toute seule, et sans commentaire, dans le *De Titulis Psalmorum*, inséré par Migne parmi les œuvres de saint Athanase (Ps. XXI. — *P. G.*, t. XXVII, col. 722) ; on sait qu'il est en réalité d'Hésychius.

(3) *De Incarn. Verbi et cont. Arianos*, 2. — *P. G.*, t. XXVI, col. 988.

Digitized by Google

trice et se confond avec l'état humilié et la mort ignominieuse qui en sont les suites. Nous, nous étions positivement abandonnés de Dieu (1) ; « lui ne l'a pas été » ; mais, comme « c'est à cause de nous, les abandonnés, qu'il est venu en ce monde » et s'est fait semblable à nous, il a pu parler de son abandon (2).

C'est dans le même sens que l'Écriture parle de la malédiction qui a pesé sur lui. Non pas, en effet, « qu'il soit devenu tout entier malédiction et péché, mais il a pris la malédiction portée contre nous » (3). Et saint Athanase insiste, montrant que le Christ ne s'est pas plus transformé en péché que le Verbe ne s'est lui-même transformé en chair, quand il s'est incarné. Quant à cette malédiction que nous devions porter et qu'il nous a prise, elle n'est autre que la mort (4).

Evidemment saint Athanase, même dans ces derniers textes, est préoccupé avant tout, et c'est justice, de défendre la divinité de Notre-Seigneur ; c'est dominé par cette idée qu'il traite de l'abandon de Jésus et nous ne pouvons pas lui demander de nous donner dans des ouvrages de polémique une étude un peu poussée du problème tel qu'il se présente à nous. Cependant de cet exposé ressort une interprétation qui n'est pas à négliger, car elle semble unir les deux points de vue signalés par Origène, réalisme et métaphore. Pour saint Athanase, en effet, le Christ parlait ici à la fois en notre nom à nous qui étions réellement abandonnés, lui ne l'étant pas, et en son propre nom à lui, parce que, pour nous sauver de cet abandon, il avait daigné lui-même venir en ce monde dans une situation humiliée, dont notre état était la cause et le modèle. Fidèle à sa méthode habituelle (5), l'évêque d'Alexandrie n'a pas voulu se débarrasser de ses adversaires en faisant simplement appel au sens figuré. Il s'est résolument placé sur leur terrain et n'a pas craint de les aborder de front en admettant dans l'âme du Christ le sentiment d'un certain abandon. Il n'en sera pas toujours de même de ses successeurs, tel saint Gré-

(1) Même pensée dans *Expos. in Psalm.*, Ps. XXI, 2. — *P. G.*, t. XXVII, col. 132.

(2) *De Incarn. Verbi et cont. Arian.*, 2. — *P. G.*, t. XXVI, col. 988.

(3) *Cont. Arianos, Orat.* II, 47. — *P. G.*, t. XXVI, col. 248 ; *Ep. ad Epictetum*, 8. — *P. G.*, t. XXVI, col. 1061 sq.

(4) *Orat. de Inc. Verbi*, 25. — *P. G.*, t. XXV, col. 140.

(5) Cf. TIXERONT, *Hist. des dogmes*, t. II, Paris, 1909, p. 5.

Digitized by Google

goire de Nazianze (1), qui n'oppose à l'arianisme qu'une réponse appuyée sur l'allégorie.

Dans son IV[e] discours théologique, en effet, celui-ci commence par poser un principe qui doit lui servir à résoudre plusieurs difficultés : « De même, dit-il, qu'est regardé à cause de moi comme malédiction celui qui détruit ma malédiction, comme péché celui qui enlève le péché du monde,.... ainsi il fait sienne mon insoumission, en tant que tête du corps tout entier. Et donc, dans la mesure même où je suis insoumis, insoumis aussi est dit le Christ par rapport à moi ». Ce principe, saint Grégoire l'applique à MATTH., XXVII, 46. « En effet, dit-il, ce n'est pas (le Christ) qui se trouve abandonné, ni par le Père, ni par sa propre divinité, selon ce qu'il semble à certains, comme si cette divinité craignait la souffrance et pour ce motif se contractait, laissant à part l'humanité souffrir ..... Mais en lui-même, comme je l'ai dit, il figure notre situation. C'est nous, en effet, qui nous trouvions abandonnés et méprisés autrefois, et qui sommes maintenant élevés et sauvés par les souffrances de l'impassible ; de même aussi c'est parce qu'il s'approprie notre folie et notre péché qu'il prononce le reste du Psaume (XXI) (2) ».

Cette façon de concevoir l'abandon du Christ, esquissée par Origène, n'avait encore jamais été présentée avec ce relief. Deux traits surtout sont à noter dans cette page : un sens spécialement vif de la solidarité qui unit Jésus aux hommes pécheurs, la tête aux membres (3), et en même temps une préoccupation non moins vive de ne pas assimiler pleinement notre état à celui du Christ. Il y a entre nous et lui solidarité, mais pas confusion. Le Sauveur peut donc parler de son abandon, parce que nous, les membres de son corps, nous étions abandonnés ; mais lui personnellement ne l'a pas été. De même il n'est pas malédiction, mais seulement « regardé comme tel » ; il « est dit » insoumis à Dieu. Ailleurs saint Grégoire revient sur cette même idée. Jésus dit-il, « est devenu comme un Juif pour les Juifs.... ; chose plus extraordinaire que tout cela, il est devenu le péché même et la

(1) Saint Basile ne paraît pas s'être occupé de la question de l'abandon du Christ.

(2) GREG. NAZ., *Orat. theol.* IV, 5. — *P. G.*, t. XXXVI, col. 108-109.

(3) A signaler une pensée analogue chez saint Grégoire de Nysse, *Antirrheticus adv. Apollinarem*, 21. — *P. G.*, t. XLV, col. 1165.

Digitized by Google

malédiction même ». Mais, remarque aussitôt saint Grégoire, « il ne l'est pas en fait, il passe pour tel. Comment, en effet, serait-il péché celui qui nous délivre du péché? Comment serait-il malédiction celui qui nous rachète de la malédiction de la Loi? » (1). Il « représente » seulement, il « figure » ce que nous sommes, sans l'être lui-même. Ce qui fermait la bouche aux Ariens et mettait *in tuto* la sainteté personnelle du Christ, mais sans rendre suffisamment compte de la psychologie que révèle la parole de Jésus en croix.

La même conception allégorisante se retrouve sous la plume d'un autre adversaire de l'arianisme, Didyme l'aveugle, et elle y est accompagnée d'une comparaison qui fait encore mieux ressortir la pensée. Un roi a été offensé par certains de ses sujets ; des amis s'interposent pour intercéder en leur faveur ; « plaidant pour ces derniers, ils prennent à leur compte ce qu'ils disent. Et de même les saints, parlant pour d'autres, déclarent : Nous avons péché. A plus forte raison en est-il de même pour notre Sauveur qui est l'avocat plein de sollicitude du monde entier, le chef du chœur des suppliants » (2). Aussi, quand Didyme explique le Psaume XXI, est-ce dans un sens entièrement métaphorique qu'il entend les mots : *verba delictorum meorum* (3). Il compare cette expression à d'autres telle que « le langage du ciel, du soleil », et se refuse en conséquence à admettre que « le Sauveur ait pris sur son corps nos péchés eux-mêmes » (4). Si Jésus se plaint à son Père d'être délaissé, c'est uniquement pour attirer notre attention, pour nous apprendre qu'il souffre à cause de nous et nous inviter ainsi à le célébrer comme notre Sauveur. Quant à lui, il n'avait pas besoin d'interroger son Père ; « il avait pleinement conscience de sa parfaite pureté et savait bien qu'il n'était pas abandonné à cause du péché » qui serait en lui (5). Sans doute Didyme ne définit pas cet abandon ; mais

(1) *Orat.*, XXXVII, 1. — *P. G.*, t. XXXVI, col. 284-284.

(2) *Exp. in Psalm.*, Ps. LXVIII, 2. — *P. G.*, t. XXXIX, col. 1449.

(3) *Ibid.*, Ps. XXI, 2, col. 1276 sq.

(4) *Ibid*, col. 1277.

(5) *Ibid.*, col. 1276. Dans son traité sur la Trinité, l. III. — *P. G.*, t. XXXIX, col. 900, Didyme proteste également contre ceux qui prétendent, à propos des textes de l'agonie et de Matth., XXVII, 46, que ce serait « par nécessité et non pas de son plein gré et avec joie » que Jésus irait au-devant de la

Digitized by Google

il est bien évident que, dans un être aussi pur, il ne saurait rien avoir de commun avec celui qui pour nous est la suite naturelle de nos fautes.

Chez saint Jean Chrysostome, les mêmes principes christologiques se concilient, comme il convient à un Antiochien, avec une plus grande fidélité au réalisme scripturaire. Dans la Loi, explique-t-il, deux malédictions étaient portées, l'une contre le crucifié, l'autre contre le prévaricateur : « de cette dernière, celui qui devait la détruire ne devait pas être justiciable » ; il prend donc seulement la première et nous sauve ainsi (1). Malédiction, il l'a été, puisqu'il est mort à notre place et qu'il est mort dans le supplice particulièrement infamant et ignominieux de la croix (2). Péché, il l'est devenu également, puisque Dieu « a permis qu'il soit condamné comme un pécheur et qu'il meure comme un maudit » (3).

Dans ce dernier passage, il est vrai, saint Jean Chrysostome emploie un peu plus loin à l'égard du Christ le terme de « pécheur », et affirme même que l'Écriture, en le déclarant péché, lui attribue plus qu'un état transitoire, une véritable qualité permanente. Mais ce n'est pas, semble-t-il, que notre exégète veuille revenir le moins du monde sur l'interprétation qu'il vient de donner ; nous avons bien plutôt affaire à un développement oratoire, où, entraîné par le désir de montrer à ses auditeurs combien Dieu nous a aimés, saint Jean Chrysostome accumule des expressions de plus en plus fortes afin de frapper leur esprit. Ne vient-il pas justement de noter au début même de cette longue période que le fait pour un pécheur de donner sa vie pour un autre serait une grande chose, mais que tel n'était pas le cas du Christ ? D'ailleurs, dans un autre passage, reprenant une pensée de saint Athanase, il déclare une folie et une impiété d'entendre *Gal.*, III, 13, en ce sens que Jésus « serait devenu substantiellement malédiction » : il a simplement pris la malédiction portée contre nous, de même qu'il a pris notre

Passion, et qu'il « n'aurait pas pu dès le principe, s'il l'avait voulu, repousser les tourments de la croix ».

(1) Joan. Chrys., *Com. in Gal.*, III, 13. — *P. G.*, t. LXI, col. 652-653.

(2) *Ibid.*, col. 653; cf. *Homil. in Ascensionem Domini*, 2. — *P. G.*, t. L, col. 445.

(3) *In II Cor.*, hom. XI, 3. — *P. G.*, t. LXI, col. 478.

Digitized by Google

chair, sans transformer son essence en elle (1). En somme, l'illustre orateur ne connaît pas pour le Christ d'autre souffrance que celle qui résultait normalement de sa passion ; mais il ne fait rien pour en dissimuler l'acuité.

Après avoir ainsi expliqué les textes de l'Apôtre, saint Jean Chrysostome se devait de traiter dans le même style celui de saint Matthieu. Malheureusement il ne semble pas que, dans l'œuvre pourtant considérable qui nous reste de lui, il s'en soit jamais sérieusement occupé. Ce qui nous oblige à ne pas dépasser les présomptions qu'autorise l'analogie avec l'ensemble de sa doctrine sur la Rédemption.

Il n'en va pas de même pour saint Epiphane. Il était à prévoir que, rencontrant dans son *Panarion* l'hérésie arienne, l'évêque de Constantia se heurterait à l'objection tirée de l'abandon du Christ. Il proteste, en effet, avec véhémence contre l'interprétation qu'en donnent les Ariens et affirme avec énergie l'union intime du Père et du Fils. Il fait appel pour cela à de nombreux passages de l'Évangile de saint Jean et en particulier à celui où le Sauveur déclare à ses disciples : « Vous me laisserez seul ; mais je ne suis pas seul, car le Père est avec moi » (2).

Quant à son exégèse personnelle de l'*Utquid dereliquisti me*? elle est vraiment curieuse ; pour lui, cette interrogation est le fait de la nature humaine de Jésus s'adressant à sa propre nature divine. Non pas que l'une soit alors séparée de l'autre. « L'humanité (du Sauveur) n'est pas, en effet, quelque chose en soi », affirme Épiphane. « Car ce n'est pas en tant que se trouvant disjointe de la divinité et sans elle, comme le sont deux choses différentes, qu'elle a parlé ; au contraire, l'humanité était unie à la divinité, ne formant avec elle qu'une seule chose sainte ... Mais voyant la divinité unie à l'âme sur le point d'abandonner le corps très saint, elle s'est exprimée au nom de l'homme Seigneur, c'est-à-dire au nom de son humanité. La divinité devait, en effet, accomplir tout ce qui avait rapport au mystère de la passion, et, avec l'âme, s'en aller vers les régions souterraines pour y opérer le salut des morts qui s'y trouvaient déjà, je veux dire, des saints patriarches. Lorsque donc ce mouvement

(1) *In Joan.* hom. XI (alias X), 2. — *P. G.*, t. LIX, col. 79.
(2) Epiph., *Panarion*, Haeres, LXIX, 62. — *P. G.*, t, XLII, col. 305.

Digitized by Google

commença, au nom de son humanité la voix s'éleva vers sa propre divinité : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'avez-vous abandonné ? » Cela devait arriver, afin que fussent accomplies les saintes Écritures ..., afin que le maître des enfers et la mort, qui prétendaient avoir l'emprise sur cet homme, dans l'ignorance où ils étaient de (l'union) de cette âme avec la sainte divinité, (reconnussent) que c'était plutôt lui qui soumettait les enfers à son pouvoir et brisait la mort, et que la parole était réalisée : « Vous ne livrerez pas mon âme au séjour des morts, et vous ne permettrez pas que votre Saint voit la corruption » (1).

A prendre à la lettre cet exposé, il faudrait dire que pour saint Épiphane la divinité n'est pas demeurée unie au corps de Notre Seigneur pendant le *triduum mortis*. Mais ce n'est pas là ce qui attire son attention ; ce qu'il veut montrer avant tout contre ses adversaires, c'est qu'au moment de la mort la divinité ne s'est pas séparée de l'âme de Jésus, qu'il n'y avait alors en lui qu'une seule personne, Dieu et homme tout à la fois, bien que parlant à la divinité comme on le fait à une autre personne. La pensée d'Épiphane est peut-être un peu compliquée, sa façon de s'exprimer à certains égards incorrecte ; mais d'une façon générale on voit bien ce qu'il veut dire, surtout si on se rappelle à qui il en a (2). Bornons-nous donc à constater que, sur le point précis des sentiments de Jésus en croix, saint Épiphane n'a pas même été effleuré par la tentation de recourir à l'allégorie.

En résumé, la tradition grecque du IVe siècle continue à osciller entre les deux explications qu'Origène avait déjà données de l'abandon du Christ. Parmi les Pères, les uns, ceux-là surtout dont l'exégèse est notoirement tributaire de l'allégorisme alexandrin s'arrêtent au sens métaphorique, qui leur permet d'ailleurs de résoudre plus facilement une réelle difficulté ; les autres ne redoutent pas un certain littéralisme, qui est mieux

(1) *Ibid.*, col. 305 sq. Nous ajoutons quelques mots au texte qui, de l'avis même de l'éditeur, a subi ici une mutilation. Le sens général reste clair d'ailleurs.

(2) On pourrait relever une pensée analogue, semble-t-il, chez Eusèbe, *Dem. evang.*, IV, 12. — *P. G.*, t. XXII, col. 282. « Comme homme il abandonnait son corps à la sépulture qui lui convient et il s'en retirait comme Dieu. En effet, après avoir poussé un grand cri et dit au Père : « Je remets mon âme », affranchi du corps, il se retira ».

Digitized by Google

dans leurs tendances sans être pour cela préjudiciable à l'orthodoxie. Saint Athanase, adoptant à la fois les deux points de vue, s'efforce de les unir dans une synthèse qui lui paraît particulièrement convenir à la situation de Médiateur qui est celle de Jésus. En somme, chacun va selon ses préférences et use de sa liberté dans les limites de la foi. Mais là où l'accord se rétablit et où les divergences cessent, c'est quand se présentent les Ariens, qui, prenant le mot abandon dans son sens le plus strict, affirment que sur la croix il se serait produit une séparation entre l'humanité et la divinité de Jésus, ou une scission entre lui et son Père. A cette exégèse les défenseurs du dogme opposent nettement une fin de non-recevoir. Jamais dans le Sauveur les deux natures n'ont été disjointes ; elles sont, au contraire, toujours demeurées étroitement unies. D'autre part, un lien non moins étroit n'a jamais cessé de subsister entre le Père et le Fils, et ce n'est qu'en tant qu'homme que Jésus a pu se dire abandonné.

Il ne faut d'ailleurs pas en conclure que pour aucun de nos témoins Dieu ait traité le Christ comme il traite les pécheurs. Sans doute Jésus est constitué le chef de l'humanité coupable ; il s'est fait semblable aux membres de son corps, il a accepté pour lui la peine de leur désobéissance pour réparer leurs fautes, et peut à ce titre parler en leur nom. Mais personnellement il ne participe pas au péché et demeure pur de toute la fange qui l'environne. Aussi n'est-il pas à proprement parler « péché et malédiction » ; on le regarde seulement comme tel, parce qu'il s'est offert à son Père pour racheter le monde, et parce que celui-ci permet qu'il soit condamné comme un pécheur et endure la mort, le châtiment spécifique du péché.

Ainsi commencent à s'éclairer ces formules « péché, malédiction », que les écrivains précédents, tels qu'Origène et Eusèbe, se contentaient d'appliquer au Sauveur, après les avoir empruntées à l'Écriture, sans en préciser la portée. Chez les Pères du IVe siècle, au contraire, on s'attaque au problème et c'est peut-être bien en cela que consiste le gain le plus clair alors réalisé par notre question. Car, en définitive, on ne découvre pas dans le camp de l'orthodoxie d'explication nouvelle de MATTH., XXVII, 46. Par contre, on analyse d'une façon plus approfondie les rapports de Jésus avec le péché et l'humanité coupable ; ce qui n'est pas sans jeter un jour nouveau sur les relations du Sauveur avec son

Digitized by Google

Père durant l'œuvre de la Rédemption et spécialement pendant son agonie sur la croix.

L'attitude de Dieu à l'égard du crucifié est, en effet, conditionnée par la façon dont il lui apparaît à ce moment-là. A un rédempteur sur qui rejaillirait quelque chose de la souillure qu'il vient effacer le Juge Suprême réserverait sa colère et il se détournerait de lui. A la victime très pure et très sainte qui s'immole pour les pécheurs il se doit de conserver toute sa bienveillance. Or c'est manifestement à cette dernière conception que vont d'instinct les Pères que nous venons d'étudier, et nous allons voir qu'il n'en sera pas autrement pour leurs successeurs du v[e] siècle, que les controverses christologiques mirent plus que jamais en contact avec les textes scripturaires relatifs à l'abandon du Christ.

II

Nestorius et ses partisans ont eu, en effet, recours à ces textes aussi fréquemment qu'Arius et les siens, et ils les ont opposés à saint Cyrille avec autant de véhémence que leurs prédécesseurs à saint Athanase. Leur attitude à cet égard n'est cependant pas de tous points identique. Tandis que les Ariens donnaient de l'interrogation du Sauveur mourant une interprétation positivement erronée, conformément aux postulats de leur hérésie, les Nestoriens l'entendent correctement et ne sont à reprendre que pour l'emploi abusif qu'ils en ont fait. Il y a là une différence radicale, que dès maintenant il nous faut noter, et même examiner d'un peu plus près, car elle n'est pas sans importance pour notre sujet.

On connaît la position de Nestorius et comment il fit naufrage. Convaincu avec toute l'école d'Antioche de la nécessité d'aborder l'étude du Verbe Incarné par son humanité, il devait pousser à l'exagération une tendance en soi excellente et ne plus voir que, malgré la dualité des natures, il n'y a cependant en Notre Seigneur qu'une seule personne. Pour lui en effet, chacune des deux natures, divine et humaine, était vraiment le centre d'attribution des opérations produites respectivement par l'une et par l'autre. On conçoit dès lors aisément comment, cherchant dans l'Ecriture des matériaux pour étayer son système, il fut amené à

Digitized by Google

utiliser l'*Utquid dereliquisti me ?* Seul un homme pouvait s'exprimer de la sorte. Attribuer cette parole au Verbe, n'était-ce pas de l'Apollinarisme ?

Si ... Deus tantummodo existeret (Christus), oportebat eum, secundum Apollinarem, dicere : Quid me quæritis occidere eum, qui vobis veritatem locutus sum ? Nunc autem dicit : Quid me quæritis occidere, hominem istum qui spinis coronatus est, istum qui dixit : « Deus, Deus meus, quare me dereliquisti ? », istum qui triduanam sustinuit mortem. Adoro vero eum cum Deitate quasi divinae auctoritatis cooperatorem (1).

Une telle explication devait choquer profondément saint Cyrille, l'ardent défenseur de l'unique personnalité du Verbe. Aussi la poursuit-il avec acharnement. Il lui accorde une place parmi les vingt formules de l'hérétique qu'il dénonce au concile d'Ephèse afin de provoquer sa condamnation (2), et dans ses œuvres il y revient fréquemment (3). Certes il ne fait pas difficulté pour reconnaître que c'est en tant qu'homme que Jésus a pu proférer cette plainte (4). Mais on ne doit pas dire que c'est l'homme qui l'a proférée. Théodoret lui demande à qui il faut donc l'attribuer (5). Au Verbe fait chair, réplique-t-il (6), à l'Emmanuel (7), c'est-à-dire au Dieu qui s'est fait semblable à nous et a pris la forme d'esclave (8).

Si, en effet, saint Cyrille reproche à son adversaire de voir en Jésus un homme complet, achevé, et simplement uni au Verbe, il se défend à son tour de confondre les deux natures (9). Puisque le Fils de Dieu « s'est fait homme, ce n'est pas pour continuer à agir toujours et à parler toujours comme un Dieu, comme avant

(1) F. Loofs, *Nestoriana*, Halle, 1905, p. 259-260. Cf. Marius Mercator, *Sermo VII Nestorii*, 23. — *P. L.*, t. XLVIII, col. 737.

(2) Mansi, *Sacra concilia*, t. IV, col. 1204.

(3) Voir *P. G.* LXXVI, col. 96, 233, 409 et 236.

(4) Cyrill Alex., *In Psalm.* Ps. XXI. — *P. G.* t, LXIX, col. 837.

(5) *Apol. cont. Theodor. pro XII capit.*, Anathem. IV. — *P. G.*, t. LXXVI, col. 409.

(6) *Ibid.*, col. 413.

(7) *Adv. Nestor.*, V, 5. — *P. G.*, t. LXXVI, col. 233.

(8) *Ibid.*, col. 236.

(9) *Apol. cont. Theod.*, *P. G.*, t. LXXVI, col. 413.

Digitized by Google

son Incarnation » (1). Au moment de mourir, pour prouver qu'il était bien notre Sauveur, « il fallait qu'il parût vraiment homme. C'est pour ce motif qu'il prononçait ces mots si naturels dans la bouche d'un homme : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'avez-vous abandonné? » Mais en même temps « il montrait par ses œuvres qu'il était Dieu », arrêtant les rayons du soleil, remplissant le ciel de ténèbres, étonnant Jérusalem par de nombreux miracles (2). Toutes ces opérations cependant, quelque diverses qu'elles pussent être, relevaient toutes d'une seule et unique personne, celle du Verbe.

De cette discussion qui met aux prises saint Cyrille et Nestorius et qui pour une part roule autour de l'abandon du Christ, que conclure relativement à ce point particulier? Peu de chose ; et c'est normal, puisque là n'était point la vraie difficulté et qu'il s'agissait uniquement de déterminer à qui on devait imputer les actions humaines du Sauveur, les plus vulgaires comme les plus relevées. Que la plainte de Jésus en croix constituât un cas particulièrement intéressant et délicat de ce litige, c'est évident ; et il est certain qu'à première vue on pouvait éprouver quelque répugnance à attribuer une telle faiblesse au Verbe. Cette parole prêtait donc à controverse, sans être elle-même directement en cause. Elle pouvait fournir l'occasion d'un grand débat théologique, où des conceptions rivales s'affronteraient, sans exiger qu'on fixât au préalable avec précision sa signification et sa portée. Il suffisait de constater en gros qu'elle posait un problème de christologie générale.

La situation a donc changé du tout au tout depuis l'arianisme. Il n'est plus question d'interpréter le mot abandon, ni de savoir si on peut l'entendre d'une séparation entre l'humanité et la divinité. Théodoret repousse toujours avec horreur une pareille supposition ; et Nestorius proteste vivement contre le reproche qu'on lui fait, à tort selon lui, de considérer Jésus comme notre égal et un « simple homme » (3) ; il est, en effet, convaincu qu'on ne saurait identifier sa position avec celle des Ariens, ni

(1) *Thes. de sancta et consubst. Trin.*, assert. XXIV. — *P. G.*, t. LXXV, col. 400.

(2) *Ibid.*, col. 397 et 400.

(3) F. Loofs, *Nestoriana*, p. 259 sq. Cf. Nestorius, *Le Livre d'Héraclide de Damas*, traduit en français par E. Nau, Paris, 1910, p. 209 sq.

Digitized by Google

l'accuser de mettre Notre Seigneur sur le même pied que nous, puisqu'il soutient opiniâtrément sa divinité. Si donc les Nestoriens font si souvent appel à l'*Utquid dereliquisti me?*, ce n'est nullement dans le dessein de l'expliquer autrement que leurs adversaires, mais bien pour le prendre tel qu'il est, dans un sens parfaitement admissible, afin de l'utiliser, avec bon nombre d'autres passages de l'Écriture, dans l'intérêt de leur propre système.

Il n'est pas inutile de signaler cette nuance de la controverse. Car, à voir l'irritation que cause à saint Cyrille l'emprunt fait par ses antagonistes à saint Matthieu, à considérer la réprobation dont cet emprunt a été également l'objet de la part du concile d'Éphèse, on pourrait avoir la tentation de suspecter l'orthodoxie de l'exégèse adoptée ici par Nestorius. En réalité, il ne semble pas qu'il ait jamais eu à la défendre, ni, par conséquent, qu'elle ait jamais été attaquée expressément (1).

Il est même peu probable qu'il se soit attaché à la développer longuement. En tout cas, dans les fragments, bien courts il est vrai, qui subsistent de son œuvre, elle tient en général peu de place (2), et elle nous échapperait même complètement, si divers indices ne venaient nous manifester de quel côté ont dû se porter ses préférences. C'est évidemment vers le sens propre qu'elles l'inclinaient, donc à considérer cette parole évangélique comme le gémissement d'une personne oppressée par la douleur. Comment, en effet, négliger une si belle occasion, que s'accordaient à lui offrir tradition et Écriture, de mettre en relief les faiblesses de l'humanité du Sauveur? Et comment aussi abandonner, sur un point de cette importance, les principes d'exégèse qu'il tenait d'Antioche et qu'il voyait appliquer en l'occurrence par tous les représentants de cette école?

De fait, ouvrons le Commentaire de Théodoret sur le Psaume XXI (3). Jésus, y lisons-nous, « se déclare abandonné en ce que,

(1) Il aurait dû le faire, semble-t-il, dans le Livre d'Héraclide, *op. cit.*, p. 209 sq., si du moins il en est l'auteur, quand il défend le passage du seizième cahier incriminé au concile d'Éphèse. Or il n'en éprouve pas le besoin, mais seulement de s'expliquer sur son système christologique.

(2) Dans un seul d'entre eux elle présente un certain développement. Encore le texte en est-il douteux et le sens peu sûr. F. Loofs, *Nestoriana*, p. 219.

(3) Theodoret., *In Psalm.*, Ps. XXI. — *P. G.*, t. LXXX, col. 1009.

Digitized by Google

n'ayant commis aucun péché, il est cependant soumis à la mort, à cette mort qui avait reçu puissance sur les pécheurs. Il appelle donc abandon, non la séparation d'avec la divinité avec laquelle il était uni, comme quelques-uns l'ont supposé, mais le consentement donné à ce qu'il souffrît. Car la divinité était unie à la forme d'esclave, même quand celle-ci souffrait, et elle consentait à ce que pâtisse toute la nature qui opérait le salut ». Notre Seigneur peut donc dire à son Père : « Tu ne m'as pas entendu, et tu m'as au contraire livré à la souffrance » (1). « Tu m'as frappé... ; exigeant de moi que je paye les dettes de la prévarication, tu m'as livré entre les mains (des Juifs) comme à des bourreaux » (2).

C'est donc au littéralisme que Théodoret a recours pour expliquer l'abandon du Christ ; nulle part dans ses œuvres il ne paraît soupçonner que le Sauveur ait pu alors parler simplement en notre nom. Et comment s'étonner d'un tel exclusivisme de la part d'un Antiochien si convaincu ?

Avant Théodoret, avant même Nestorius, Théodore de Mopsueste semble bien avoir emprunté la même voie. C'est ce que nous pouvons conclure, à défaut de son Commentaire sur les Psaumes que nous n'avons plus, du moins dans son intégrité, de la condamnation portée contre lui au v^e^ concile œcuménique, où sa doctrine est ainsi présentée

Quod et enim psalmus (XXI) nullatenus convenit Domino, certum est; neque enim erat Domini Christi qui peccatum non fecit, nec inventus est dolus in ore ejus, dicere : « *Longe a salute mea verba delictorum meorum* ». Sed et ipse Dominus, cum secundum communem hominum legem in passione opprimeretur, « *Deus meus, Deus meus, quare me dereliquisti?* » misit vocem (3).

Ici encore il faut remarquer que, si le concile condamne Théodore de Mopsueste, ce n'est pas à cause du sens qu'il donne à cette dernière parole du Sauveur, sans quoi la réponse que le pape Vigile a annexée à ce document en ferait état (4) ; c'est uni-

(1) Theodoret, *In Psalm.*, Ps. XXI. — *P. G.*, t. LXXX, col. 1012.
(2) *Ibid.*, Ps. LXVIII, 27, col. 1409.
(3) Mansi, *Conc.*, t. IX, col. 77.
(4) *Ibid.*, col. 77.

Digitized by Google

quement parce que Théodore se refuse à admettre comme messianique le Psaume XXI.

Voici d'ailleurs le motif qu'il allègue pour cela. C'est que le Christ n'a pu prononcer les mots : « *Longe a salute mea verba delictorum meorum* ». Théodore ne peut admettre que Jésus ait pu parler de ses péchés; au sens littéral cette formule est inadmissible. Théodoret ne le suivra pas dans cette voie. Certes, en exégète soucieux de critique biblique, il se plaira à signaler, comme l'avait fait Eusèbe de Césarée (1), que les Septante sont seuls à avoir cette traduction. Il sait aussi que certains — et peut-être veut-il précisément faire allusion à Théodore de Mopsueste — ne peuvent souffrir cette expression « mes péchés » dans la bouche du Christ. Il ne voit cependant pas de motif péremptoire pour la récuser, puisque l'Écriture dit du Sauveur qu'il a été fait « péché » et « malédiction » pour nous (2). Mais alors comment faut-il entendre ce passage du Psaume et ces deux autres de saint Paul qui expriment la même pensée? Faudra-t-il donc affirmer que le Rédempteur est pécheur et positivement maudit?

C'est la réponse que nous pourrions, semble-t-il, attendre de la part de Théodoret, étant donné ce que nous savons de son goût pour le sens littéral. Telle n'est pas cependant celle que nous trouvons chez lui. Car Théodoret, comme Théodore de Mopsueste, est dominé par cette idée qu'on ne peut assimiler d'aucune façon le cas du Christ à celui des autres hommes. Et alors que, en vertu de cette idée et pour rester néanmoins fidèle à ses principes d'exégèse, Théodore s'est vu contraint de nier le caractère messianique du Psaume XXI, Théodoret, qui soutient ce caractère messianique, pour ne rien changer à la conception qu'il se fait de la sainteté de Jésus, en est réduit à abandonner momentanément le sens littéral propre, sa position exégétique favorite, et à faire appel à la métaphore.

Quand le Sauveur dit : « Mes péchés », « il parle en notre nom » (3). « C'est qu'en effet, explique Théodoret, même ce qui est nôtre, il le fait sien ; car nous avons à son égard la qualité de corps, et lui est appelé notre tête... C'est ainsi qu'il dit dans le

(1) Euseb. Caes., *Demonst. ev.*, X. — *P. G.*, t. XXII, col. 769, et *Com. in Ps.*, Ps. XXI, 2. — *P. G.*, t. XXIV, col. 204.

(2) *In Psalm.*, Ps. XXI. — *P. G.*, t. LXXX, col. 1009 sq.

(3) *In Psalm.*, Ps. XXI. — *P. G.*, t. LXXX, col. 1012.

Digitized by Google

Psaume : « *Deus, Deus meus, respice in me, quare me dereliquisti? Longe a salute mea verba delictorum meorum* ». Or il n'a pas fait de péché et il n'a pas été trouvé de ruse en sa bouche. Mais il se fait la bouche de notre nature, en étant devenu les prémices » (1). La plainte du crucifié est donc une prière au Père : « Ne regarde pas les péchés de la nature; mais donne lui le salut à cause de mes souffrances » (2).

Cette exception étant faite en faveur du péché, Théodoret revient aussitôt au réalisme, dont il ne s'était d'ailleurs en l'espèce qu'à moitié départi. Il avait mis, en effet, en relation péchés et souffrances, ces dernières étant très réelles, si les premiers ne l'étaient pas. Que Jésus ait porté nos péchés, notera-t-il ailleurs, cela signifie qu'il « a enduré la mort pour nous » (3). Qu'il soit devenu malédiction équivaut à affirmer qu'il a subi le supplice de la croix (4) pour nous délivrer de la malédiction portée contre les prévaricateurs (5). Qu'il ait été fait péché revient à dire qu'il « a été soumis à la mort des pécheurs, étant lui-même libre du péché, et a été appelé du nom qui était le nôtre » (6).

De telles explications se rencontrent bien des fois sous la plume des Pères, et nous allons bientôt en relever de toutes semblables chez saint Cyrille d'Alexandrie. Mais n'est-il pas intéressant de noter que sur ce point l'école d'Antioche, si elle est soucieuse d'écarter ce qui ressemblerait à une malédiction personnelle du Christ, l'est aussi de ne pas atténuer par l'allégorie la réalité de ses souffrances intimes et d'expliquer par elles l'abandon dont il se plaint? Quand son système de christologie dualiste n'est pas en cause, Nestorius lui-même ne parle pas autrement :

(1) *In I Cor.*, XV, 27-28. — *P. G.*, t. LXXXII, col. 360. Cf. *In Hebr.*, II, 8; *ibid.*, col. 692.

(2) *In Psalm.*, Ps. XXI. — *P. G.*, t. LXXXI, col. 1012.

(3) *In Isaiam*, LIII, 4. — *P. G.*, t. LXXXI, col. 441.

(4) *Ibid.*; cf. *De Providentia*, Orat., X. — *P. G.*, t. LXXXIII, col. 756. On retrouve la même identification chez Maxime le Confesseur, *Quaest. ad Thalassium*, quaest. LXII. — *P. G.*, t. XC, col. 652.

(5) *In Gal.*, III, 13. — *P. G.*, t. LXXXII, col. 480. Il semble bien que Théodore de Mopsueste interprète lui-même de façon identique GAL., III, 13, en l'entendant uniquement de la mort de la croix. SWETE, *Theodori ep. Mops. in epistolas B. Pauli commentarii*, t. I, Cambridge, 1880, p. 43 sq.

(6) *In II Cor.*, V, 21. — *P. G.*, t. LXXXII, col. 412. Cf. *In Rom.*, VIII 3, *ibid.*, col. 123.

Digitized by Google

Quoniam autem non demutationem demonstrat, dicendo : « (*Verbum caro*) *factum est* » ex aliis verbis divinae Scripturae evangelistae vocem agnoscere possumus. Videatur apostolus Paulus de Domino vociferans : « *Christus nos redemit de maledicto legis, factus pro nobis maledictum* ». Certe si secundum mutabilitatem dictum esse intelligeretur « quod *factum est* », non poterat benedictionem donare quod maledictum est... Quid ergo est « quod *factum est* »? Nobis debitum maledictum in se suscepit : nobis, inquit, peccatoribus crucis poena debebatur; nos manebat judiciaria condemnatio ; nobis omnis poenae genus debitum erat ; nos omnis excessus supplicii exspectabat ; sed venit ipse, et eam quae nobis poena debebatur, innoxia carne suscepit, ut peccatum ipsum tanquam injuste irruens condemnaret » (1).

Et un peu plus loin dans ce même discours sur l'Incarnation, à propos de *II, Cor.*, V, 21, il ajoute :

Sicut illud « *factus est pro nobis maledictum* » ; non benedictionem illam, quae est deitatis naturae, in maledictum versam conscriptor noster exposuit ; sed, quia suscepit in se naturae nostrae peccatum, improbam in eum poenam irruisse significavit ; sic et quod « *pro nobis peccatum fecit* » : videri eum fecit conspectibus hominum reis aequalia sustinens et aequaliter eum latronibus crucifigi, sed non pro se (2).

On voit donc que Nestorius n'entend pas le *peccatum fecit* et le *factus maledictum* autrement que ne l'ont fait tous ses devanciers. Les erreurs de sa christologie n'empêchent pas de retenir son témoignage, qui vient à l'appui des précédents pour établir l'existence et l'importance de cette tradition d'exégèse réaliste que l'école d'Antioche appliqua toujours au mystérieux sentiment d'abandon éprouvé par la sainte âme du Sauveur mourant.

III

En face du même problème, la position de saint Cyrille d'Alexandrie est faite tout à la fois de préoccupations semblables et d'explications très différentes.

(1) F. Loofs, *Nestoriana*, p. 306 sq. ; cf. Marius Mercator, *Sermo XII Nestorii*, 18. — *P. L.*, t. XLVIII, col. 857. Nous avons remarqué plus haut que Théodore de Mopsueste donne une interprétation analogue.

(2) Sermon sur l'Incarnation, dans Loofs, *Nestoriana*, p. 310.

Digitized by Google

S'il s'applique, comme on l'a vu, à maintenir contre le dualisme nestorien l'unité personnelle du Christ jusque dans le mystère de ses souffrances, on ne voit pas qu'il accuse jamais Nestorius d'hérésie pour l'interprétation qu'il en donne. Il discute, il est vrai, et vigoureusement, le rapprochement que fait celui-ci des expressions si fortes de saint Paul avec le *Verbum caro factum est*; mais c'est uniquement par rapport à la pleine réalité de l'union hypostatique. Car, au fond, il a une idée aussi haute et même plus haute que son adversaire de la pureté parfaite du Rédempteur.

« Il est absurde, dit-il, d'oser affirmer que le Verbe est devenu chair, comme il est devenu malédiction et péché. Ce n'est pas en fait d'une façon réelle qu'il est devenu malédiction pas plus que péché; mais il a été réputé parmi les impies, alors qu'il était juste, afin de détruire le péché, et il portait le titre de maudit, celui qui bénissait la créature.... Donc il n'était pas devenu selon toute réalité malédiction et péché; mais il en avait la qualification, afin de détruire la malédiction et le péché. » Au contraire, ajoute-t-il, le Verbe s'est réellement incarné; sans quoi il faudrait dire qu'il a pris la chair d'une façon seulement nominale et pour la détruire et ne s'est pas plus réellement incarné qu'il n'est réellement devenu péché (1). Est-il possible d'exprimer d'une façon plus saisissante que de son contact avec l'humanité pécheresse Jésus n'a aucunement été souillé?

Cependant saint Cyrille ne nie pas que Notre-Seigneur ait pu parler de « ses péchés » (2). Qu'est-ce à dire et comment concilier ces deux affirmations? C'est, réplique l'évêque d'Alexandrie, que si Jésus « n'a pas été changé en malédiction, il a pris la malédiction portée contre nous... Il n'a pas été transformé en péché; il a, comme il est écrit, porté nos péchés en son corps sur la

(1) CYRILL. ALEX., *Apol. pro XII capitibus cont. Orientales.* — *P. G.*, t. LXXVI, col. 324. On se rappelle qu'au rebours de saint Cyrille, saint Athanase et plusieurs autres Pères après lui se sont plu à rapprocher JEAN, I, 14, de GAL., III, 13. En fait, il n'y a cependant pas entre eux contradiction; car, pour développer leur comparaison, ils se placent les uns et les autres à un point de vue différent. Saint Athanase prétend montrer que le Verbe ne s'est pas plus transformé en chair qu'en péché; saint Cyrille veut prouver qu'il s'est réellement incarné, alors qu'il n'est pas réellement devenu péché.

(2) *In Psalm.*, Ps. LXVIII, 6. — *P. G.*, t. LXIX, col. 1164.

Digitized by Google

croix » (1). Comment cela? Parce qu'il s'est incarné et a pris notre nature (2), parce qu'il a enduré les peines qui convenaient aux pécheurs, c'est-à-dire les souffrances de la Passion et la mort de la croix (3); plus exactement encore, parce qu'il s'est constitué « victime pour le péché ». C'est en ce sens que saint Cyrille entend le *peccatum fecit* et il rappelle à ce propos le texte d'Osée, IV, 8, où il est dit des prêtres de l'Ancienne Loi : « *Populi peccata comedunt* » (4).

Donc, entre l'évêque d'Alexandrie et ses antagonistes, aucune divergence de vues touchant la sainteté du Rédempteur. Et pas davantage, pourrait-on croire tout d'abord, sur la manière d'expliquer la scène du Calvaire. Jésus s'y est comporté en homme et a tenu le langage de la situation (5).

Mais, la controverse avec Nestorius une fois engagée, il n'en ira plus de même. Certaines conceptions christologiques de saint Cyrille, favorisées en cela par le courant d'exégèse alexandrin, vont réagir sur son interprétation de l'abandon du Christ et l'entraîner dans les voies de l'allégorie. Cette formule nouvelle se retrouve dans deux exposés convergents, qui ont place, l'un dans le « *Quod unus sit Christus* » (6), l'autre dans le « *Ad reginas de recta fide oratio altera* » (7). Comme ils se complètent mutuellement, nous les unirons, de façon à présenter une synthèse plus cohérente.

Au point de départ, cette objection : En se plaignant à son Père d'être délaissé, Jésus ne se montre-t-il pas comme écrasé sous le poids d'une épreuve trop rude? Nullement, répond saint Cyrille, et attribuer au Sauveur une telle pusillanimité, c'est

(1) *Thesaurus de sancta et consubst. Trinitate*, assert. XV. — *P. G.*, t. LXXV, col. 273. Cf. *In Psalm.*, Ps. XL, 5. — *P. G.*, t. LXIX, col. 993.

(2) *Quod unus sit Christus*. — *P. G.*, t. LXXV, col. 1264.

(3) *In II Cor.*, V, 21. — *P. G.*, t. LXXIV, col. 945; *In Joan.*, lib. XII, *ibid.*, col. 649; *De Incarn. Domini*. — *P. G.*, t. LXXV, col. 1465; *Ad reginas de recta fide*, Orat., I. — *P. G.*, t. LXVI, col. 1293; *Ad reginas de recta fide*. Orat. altera, VII, *ibid.*, col. 1344.

(4) *In II Cor.*, V, 21. — *P. G.*, t. LXXIV, col. 945. Cf. *Contra Julianum*, lib., IX. — *P. G.*, t. LXXVI, col. 965.

(5) *Thesaurus de sancta et consubst. Trinitate*, assert. XXIV. — *P. G.*, t. LXXV, col. 397-400.

(6) *P. G.*, t. LXXV, col. 1324 sq.

(7) *P. G.*, t. LXXVI, col. 1356 sq.

Digitized by Google

méconnaître son caractère divin (1). Comment prétendre qu'il ait manqué du secours d'En-Haut, lui, le Fils de Dieu ? N'a-t-il pas, à Gethsémani, en jetant à terre ceux qui venaient le saisir, manifesté que sa puissance lui restait tout entière (2). L'attitude qu'on lui prête au moment de sa mort ne répond ni à ses démarches habituelles ni à la force d'âme dont il a fait preuve en annonçant sa Passion à ses Apôtres et en reprochant à Pierre sa lâcheté (3).

Quel est donc le sens de cette exclamation, si elle n'est pas le fait de la faiblesse ? C'est un cri de triomphe (4). « Par suite de la transgression d'Adam, la nature humaine se trouvait comme abandonnée de Dieu ; en conséquence, elle était devenue maudite et soumise à la mort ». Mais le Verbe s'est incarné, et désormais, « en même temps que cette antique malédiction et que cette emprise de la mort, devait cesser la disgrâce que subissait dans le principe la nature humaine ». « Il l'affranchissait (en effet) du châtiment, appelait sur elle la bienveillance de son Père, et détruisait l'abandon par son obéissance et sa complète soumission ». C'est qu'il était « le deuxième Adam céleste, au-dessus de tout péché, les nouvelles prémices très saintes et sans tache du genre humain ». Et parce qu'il s'était ainsi fait « comme l'un de nous », « comme l'un des abandonnés, en ce qu'il participait à notre chair et à notre sang », « la nature humaine se trouvait en lui enrichie d'innocence et devenait complètement irréprochable, afin de pouvoir désormais crier avec assurance : Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'avez-vous abandonné? »

De fait, étant notre chef, « c'est aussi pour la nature entière que le Fils unique prononçait ces paroles ». Il le pouvait, puisqu'il était le représentant de toute l'humanité, et d'une humanité qui se trouvait purifiée en lui : « il était (donc) capable d'attirer sur lui l'attention du Père et de l'inviter à la bienveillance en notre faveur, comme elle lui était acquise, à lui le premier ». Voici par conséquent comment nous traduirons les mots mystérieux tombés des lèvres du Rédempteur : « Le premier homme a péché ; .... c'est pourquoi avec juste raison il a été soumis à la corrup-

(1) *P. G.*, t. LXXV, col. 1324.

(2) *P. G.*, t. LXXVI, col. 1356.

(3) *P. G.*, t. LXXV, col. 1324.

(4) Le développement qui suit est emprunté aux deux passages à la fois de façon à former un tout complet.

Digitized by Google

tion et au châtiment. Mais tu m'as constitué comme le second Adam... En moi tu vois la nature humaine purifiée, libérée du péché, sainte et toute pure. Répands donc désormais les bienfaits de ta bienveillance, efface l'abandon, commande à la mort et qu'il y ait un terme à ta colère ».

Transformer un gémissement en explosion de confiance (1) et d'assurance, voilà certes qui est fait pour nous dérouter un peu et qui ne répond guère à la première impression produite en nous par le récit évangélique. Cependant tel est bien le sentiment de saint Cyrille, qui dépasse ainsi le point de vue de ceux qui l'avaient devancé dans l'interprétation métaphorique de ce passage.

Pour ces derniers, en effet, Jésus était aussi en la circonstance l'avocat de l'humanité, mais d'une humanité déchue, abandonnée et digne de malédiction. Pour saint Cyrille, au contraire, il l'est de cette même humanité restaurée en lui, humanité qui peut désormais réclamer et qui réclame en fait sa réintégration dans l'amitié de Dieu. Bien loin donc de considérer Jésus comme personnellement délaissé de son Père à la façon de ces pécheurs qu'il était venu sauver, l'évêque d'Alexandrie voit le genre humain lui-même tout sanctifié et régénéré dans son nouveau chef, l'abandon dont il avait souffert oublié et les relations renouées entre le ciel et la terre. Verbe de Dieu, le Sauveur est la sainteté même, et cette sainteté, après avoir pénétré sa nature humaine, se répand sur chacun de ses membres. Ainsi purifiés, ceux-ci se trouvent par là-même réconciliés avec le Très-Haut. Ils peuvent donc solliciter le retrait des peines portées jadis contre eux ; leur rentrée en grâce est un fait acquis. Et telle serait la signification profonde de la parole prononcée en leur lieu et place par le Sauveur expirant.

Nous voici bien loin de la tradition mystique moderne d'après

(1) C'est aussi comme une parole de confiance, mais dans un sens un peu différent que Matth., XXVII, 46, est entendu par le Commentaire sur les Psaumes que Migne a publié sous le nom d'Hésychius. Ps. LXVIII. — *P. G.*, t. XCIII, col. 1229. D'après ce commentaire, Jésus parle en son propre nom ; il constate que la divinité ne déploie plus sa puissance en sa faveur pour le délivrer de ses souffrances et il se tourne avec calme vers son Père pour lui demander de le secourir. Il est donc un modèle que nous devons nous efforcer d'imiter au milieu de nos épreuves.

Digitized by Google

laquelle Jésus en croix aurait senti peser sur lui les rigueurs de la colère divine, aussi loin de l'exégèse antiochienne dont saint Cyrille paraît vouloir prendre le contre-pied. Il ne pousse pas, il est vrai, contre elle son attaque à fond. Sans doute se rappelle-t-il les sympathies nombreuses qu'elle a su s'acquérir dans le passé, et le souvenir des tourments de la Passion lui conseille-t-il fort à propos d'avoir pour elle certains ménagements. Toutefois, il est évident qu'il y a quelque chose de changé à son égard. Jusqu'ici les deux tendances, réaliste et métaphorique, avaient vécu côte à côte, sans se heurter jamais de front, sans même se combattre, sans craindre de s'unir à l'occasion. Elles n'étaient donc pas en soi inconciliables. Saint Cyrille, au contraire, semble vouloir les mettre en opposition, jusqu'à sacrifie la première à la seconde.

Pourquoi cette rupture? Pour atteindre Nestorius en plein cœur et le mettre dans l'impossibilité de recourir à l'Écriture pour défendre son hérésie? Peut-être. Mais ce souci de polémique immédiate expliquerait difficilement à lui seul cette attitude; on devrait en retrouver des traces dans la discussion de saint Cyrille. Or celui-ci ne nomme même pas son adversaire. Pas plus d'ailleurs que ce dernier, il ne redoute en principe les traits évangéliques qui accusent parfois si fortement le caractère humain du Sauveur (1).

Cependant, après 428 tout au moins, il croit, par exception, devoir s'imposer quelque réserve en ce qui concerne l'agonie. Le Verbe, à son avis, n'a pas pu laisser l'humanité par lui assumée se débattre dans les affres de la mort, sans lui communiquer une vertu spéciale et sans la rendre invulnérable au sentiment d'une profonde détresse (2). — Mais alors, et l'*Utquid dereliquisti me?* — Oui, c'est vrai, ce langage est bien clair, trop clair même pour que saint Cyrille n'ait pas, pour une fois, peur de comprendre. Et, comme pris de vertige en face d'un littéralisme à ses yeux inadmissible, il va passer aux extrêmes et s'égarer dans un allégorisme outré.

Pour aller au fond des choses, par conséquent pour rendre

(1) Voir par exemple *Apol. cont. Theodor. pro XII, capit.* Anathem. IV. — *P. G.*, t. LXVI, col. 413 sq.

(2) *Quod unus sit Christus.* — *P. G.*, t. LXXV, col. 1324-1325.

Digitized by Google

compte de l'ensemble de l'interprétation cyrillienne, et spécialement de l'écart considérable qui la sépare de toutes celles qui sont dans la même ligne, il faut, semble-t-il, voir dans cette divergence de détail l'indice et la conséquence de divergences autrement graves et profondes dans les conceptions générales et dans la méthode. Prenant pour point de départ ce qui pour Antioche était au terme, l'évêque d'Alexandrie avait à éviter l'écueil opposé. Ne serait-ce pas pour avoir, avec une prédilection trop marquée, porté d'abord son attention sur les grandeurs du Verbe, que, encore ébloui de pareilles splendeurs, il n'a plus été capable de percevoir dans toute leur réalité les abaissements ultimes de l'Incarnation, et qu'il a voulu faire d'une plainte un cri de triomphe, au mépris d'un texte dont le sens littéral obvie aurait dû lui interdire cette transposition ?

Faut-il s'étonner dès lors que, sur ce point particulier, il n'ait pas fait école ? Ses successeurs, tout en reprenant les deux séries d'explications proposées avant lui, ne le suivront pas sur son propre terrain et ne maintiendront pas les limites par lui marquées aux souffrances physiques et morales du crucifiement. S'il fallait chercher un écho à la théorie restrictive de saint Cyrille, ce n'est pas aux Grecs qu'il faudrait s'adresser, mais aux Latins, ou du moins à certains de leurs premiers représentants (1), plus sensibles peut-être à des préoccupations analogues, plus hardis en tout cas dans l'application de leurs vues, mais non moins malheureux quant au résultat final de leurs efforts.

En effet, la théologie postérieure devait écarter discrètement ces excès, et, au XIII^e^ siècle, réaliser une synthèse particulièrement heureuse des courants traditionnels. Un sage réalisme en fait le fonds ; mais il est tempéré par le sentiment, puisé à cette source si pure qu'est l'accord unanime des Pères, des exigences rigoureuses de la sainteté du Rédempteur. Avec saint Bonaventure et saint Thomas, on peut dire que c'est la conception d'Antioche qui l'emporte sur toute la ligne.

Les causes de ce triomphe se trouvent dans l'avantage naturel de sa position exégétique et, par voie de conséquence, dans la

(1) Saint Augustin en particulier. Voir notre article : *L'abandon du Christ d'après saint Augustin*, dans *Rev. des sciences phil. et théol.*, juillet 1924, p. 310-326.

Digitized by Google

cohérence remarquable du bloc constitué par ses partisans, malgré leur nombre et leur diversité d'origine, en face de l'émiettement des forces adverses et de la division qui régnait dans leur camp. En effet, une fois admise l'idée commune qui est à la base du système allégorique, à savoir que le Christ parle ici au nom de l'humanité, chacun a liberté la plus entière pour préciser comme il l'entend ce message de Jésus. Ce sont ses goûts particuliers, ses théories générales, ses préférences du moment, qui décident de son choix. Si bien qu'il serait beaucoup plus exact de distinguer, à propos de l'abandon de Notre Seigneur, non une interprétation réaliste et une autre métaphorique, mais bien un double courant ; le premier, très homogène, d'exégèse littérale et réaliste ; le second, très disparate, à tendances diversement métaphoriques. En favorisant ces créations de l'esprit individuel, en autorisant des exagérations faites pour la discréditer, la méthode allégorique faisait plus qu'avouer sa faiblesse native devant des textes formels : elle s'en allait à sa perte et y travaillait elle-même de ses propres mains.

Alors que le respect du sens littéral nous apparaît aujourd'hui comme la première règle de l'exégèse, il n'est pas sans intérêt de retrouver ici cette attitude chez les docteurs du moyen âge, qui se rattachaient de la sorte à la meilleure tradition grecque des IV^e^ et V^e^ siècles. En conservant aux paroles de Jésus en croix leur pleine réalité psychologique, cette tradition suggère aussi le moyen de les bien entendre. Vainement y chercherait-on l'idée de cette détresse mystique chère à tant de modernes : l'abandon du Christ et autres formules similaires se ramènent toujours, chez les anciens, aux circonstances connues de la Passion et à leur répercussion naturelle sur l'âme du Sauveur, sans intervention d'aucun facteur spécial. Cette constatation historique a bien son prix pour le théologien qui doit résoudre pour son compte le problème ou seulement faire son choix parmi les solutions en cours.

G. JOUASSARD,
Maître de conférences aux Facultés catholiques de Lyon.

Digitized by Google

NOTES ET COMMUNICATIONS

1. — Sur la doctrine marcionite de la Rédemption.

Au cours de son grand ouvrage sur Marcion (1) M. Harnack s'est appliqué à faire le point de nos connaissances actuelles sur sa théologie de la Rédemption comme sur ses autres doctrines. Nos lecteurs peuvent se souvenir que nous avons pour notre compte abordé ici même ce sujet, en vue de préciser la pensée du novateur et d'en marquer le rôle dans le développement du dogme chrétien (2). Il sera d'autant plus profitable de confronter avec nos propres conclusions les résultats de cette nouvelle enquête que les deux études, parce que simultanées et absolument indépendantes l'une de l'autre, sont faites pour se contrôler mutuellement.

I

Pour l'histoire du dogme rédempteur, le principal intérêt de la question porte sur la valeur de la relation d'Esnik, d'après laquelle tant d'historiens depuis Chr. Baur ont cru pouvoir restituer un marcionisme primitif, qui serait à la source de la théologie catholique par le canal de la fameuse théorie des droits du démon.

On a vu que M. Harnack avait adopté sur ce point, dès 1876, une solution franchement négative, à laquelle pour d'autres raisons nous nous sommes nous-mêmes ralliés. Après quarante-cinq ans passés, il maintient encore aujourd'hui ses positions de jeunesse. Non seulement les données fournies par le controver-

(1) Ad. von Harnack, *Marcion : Das Evangelium vom fremden Gott*, Leipzig, 1re édition, 1921 ; 2e édition, 1924. Sur le sujet qui nous concerne, il n'existe guère entre les deux éditions que des différences de pagination. Tous les renvois sont faits à la seconde.

(2) Voir *Revue des sciences religieuses*, t. I, 1921, p. 185-208 et 297-324.

Digitized by Google

siste arménien n'entrent à aucun titre dans son exposé de la doctrine personnelle de Marcion, mais elles sont formellement écartées par ces deux remarques topiques : c'est, d'une part, qu'elles dépassent le terrain biblique sur lequel Marcion voulut toujours se tenir et, de l'autre, qu'on ne peut concevoir que Tertullien, s'il les avait connues, se fût privé d'en faire état (1).

En conséquence, le tableau tracé par Esnik lui paraît correspondre à un développement ultérieur de la secte et, de tous les traits qui accusent son caractère de broderie par rapport à l'original, le moindre n'est pas la dramaturgie singulière qu'il construit au sujet de la descente du Christ aux enfers et de son plaidoyer contre le Dieu mauvais (2).

Toutes les observations que nous avons réunies de notre côté sur la forme populaire du vieux texte arménien et sur le caractère manifestement tardif du principe théologique qui en fait le fond corroborent cette conclusion du savant berlinois. La cause est donc entendue pour l'histoire impartiale et toute tentative de projeter sur les origines de la doctrine rédemptrice les lueurs troubles de ce document du v^e^ siècle s'avère désormais comme un effet de parti-pris.

Il reste à reconstituer la sotériologie authentique de Marcion. Œuvre difficile quand on n'a pour la conduire à bonne fin que de rares extraits ou des allusions polémiques. Par l'étendue de son érudition et la sagacité de sa critique le livre de M. Harnack peut avantageusement y aider, sans d'ailleurs dissiper toutes les obscurités ni trancher toutes les discussions.

II

D'une manière générale, Marcion lui paraît avoir contribué plus que personne à mettre en relief l'essence du christianisme, qui fut toujours une « religion rédemptrice » et avait surtout besoin de s'affirmer comme tel à une époque où toutes les âmes religieuses se préoccupaient de « salut ».

Telle serait la portée dernière du dualisme marcionite. D'une

(1) Harnack, p. 132, note 1. Cf. p. 77, note 2.

(2) *Ibid.*, p. 169-171. Le texte est donc renvoyé à l'histoire de la doctrine marcionite, p. 372*-380*.

Digitized by Google

part, attribuer à un démiurge malfaisant et sévère la création et le gouvernement exclusif du monde, qui gémit sous son empire comme sous une loi de fer, permettait d'expliquer et d'aggraver la détresse des âmes. En regard, le vrai Dieu ne peut être qu'essentiellement bon. Plus de place en lui pour les exigences de la justice ou seulement pour les rigueurs de la loi. Le « Dieu inconnu » qui se révèle dans l'Évangile ne saurait avoir d'autre attribut que la bonté ni d'autre fin que la manifestation de sa paternelle miséricorde (1).

Dans son insistance à relever ce trait fondamental de la religion et de la théologie marcionites M. Harnack n'obéirait-il pas à ses tendances de théologien libéral autant qu'à ses renseignements d'historien? Sans vouloir faire du vieil hérétique un précurseur de Ritschl, il est certain que la simplification radicale que Marcion opérait dans le christianisme avait pour but et devait avoir pour résultat de réduire celui-ci à une œuvre de bonté, à une économie de soulagement et de Rédemption. Encore faudrait-il ne pas décerner trop vite au novateur un brevet d'originalité créatrice à cet égard. M. Harnack, qui reconnaît volontiers tout ce que saint Paul avait déjà fait pour adoucir la piété judaïque, ne saurait perdre de vue que, pour saint Jean aussi, Dieu se définit avant tout par l'amour et que le Christ des Évangiles se donne comme un Dieu Sauveur. Et personne sans doute ne voudrait prétendre qne la primitive Église fût restée étrangère à cet esprit du Nouveau Testament. Autant dire que Marcion n'était ici qu'un écho du meilleur christianisme, sauf que son étrange dualisme ne pouvait qu'en briser l'harmonie.

En effet, non seulement le Dieu de l'hérésiarque est bon, *optimus et ultro bonus*; mais la bonté est son caractère exclusif : *Deus tantummodo et perfecte bonus, sola et pura benignitas* (2). En conséquence, sa seule préoccupation et son unique affaire est le salut des hommes : *sufficit unum hoc opus Deo nostro quod hominem liberavit summa et praecipua bonitate sua* (3). Formules où résonne sans nul doute un accent de sincère piété, mais dont il ne faut pas oublier qu'elles étaient une arme pour écarter

(1) Harnack, *op. cit.*, p. 19, 32-33 et 95.

(2) Tertullien, *Adv. Marc.*, IV, 36, d'une part ; I, 2 et I, 6 d'autre part, dans Harnack, p. 121.

(3) Tertullien, I, 17.

Digitized by Google

comme suspecte de judaïsme la notion du Dieu législateur et juge, auteur et gardien de la loi morale. Le christianisme traditionnel n'a pas eu besoin, pour chanter l'amour divin, de faire cette brèche aux données de l'Écriture et de la conscience et M. Harnack serait assurément plus sensible au caractère paradoxal de cet antinomisme s'il ne le trouvait chez un sectaire qu'il s'agit d'exalter à tout prix aux dépens de la grande Église.

Cet exclusivisme est compensé à certains égards, sinon entièrement corrigé, par un hommage senti rendu à la nouveauté de l'Évangile. M. Harnack se plaît à citer cette parole qui aurait figuré au début même des *Antithèses* du maître : « O merveille supérieure à toute merveille, ravissement, puissance et surprise, que l'on ne puisse rien dire ou penser qui soit au-dessus de l'Évangile, ni qui mérite seulement de lui être comparé (1). » C'est que l'Évangile est pour Marcion la manifestation personnelle du Dieu d'amour : *Deus noster, etsi non ab initio, etsi non per conditionem, sed per semetipsum revelatus est in Christo Iesu* (2). Personnelle au point que le Christ serait la révélation même de l'être divin.

Il y aurait peut-être beaucoup à dire sur ce modalisme quand on sait que tous les textes sont d'accord pour attester que Marcion distinguait formellement le Père du Fils, quand on voit surtout que M. Harnack s'empresse d'imputer la même tendance aux « autres vieux docteurs chrétiens » (3). Quoi qu'il en soit, le Christ est avant tout un sauveur, *spiritus salutaris*, comme le Dieu bon dont il est l'envoyé (4). Mission qu'il accomplit tout d'abord en faisant connaître sa volonté et prêchant l'avénement de son règne : *Regnum Dei Christus novum atque inauditum annuntiavit* (5), mieux encore en révélant ce règne dans sa personne : *In Evangelio est Dei regnum Christus ipse* (6). Ce qui, dans la doctrine de Marcion, s'oppose essentiellement au règne du démiurge représenté par la Loi et les Prophètes. Aussi l'implacable Tertullien avait-il beau jeu à lui demander pourquoi,

(1) HARNACK, p. 87 et 94.
(2) TERTULLIEN, *Adv. Marc.*, I, 19.
(3) HARNACK, p. 123.
(4) TERTULLIEN, I, 19.
(5) *Ibid.*, IV, 24.
(6) *Ibid.*, IV, 33.

Digitized by Google

dans ces conditions, le Christ n'avait pas franchement dit qu'il apportait au monde la connaissance d'un Dieu nouveau (1).

Ni dans ces textes, ni dans les inductions légitimes qu'ils autorisent, il n'y a rien de neuf, au total, que le dualisme qui reste la marque distinctive et aussi la faiblesse du système. M. Harnack a beau prendre le ton du panégyriste pour commenter des détails qui n'ont rien de spécifique, cette vue d'ensemble sur l'économie de la Rédemption n'offre pas d'autre originalité saillante, pour les historiens du XX^e^ siècle aussi bien que pour les croyants du second, que la prétention de se donner comme « l'Évangile du Dieu inconnu », c'est-à-dire de séparer et d'opposer, contre toute tradition et toute raison, ce que la foi chrétienne avait toujours uni.

III

Quelque disposé qu'il se montre à moderniser son héros, M. Harnack est bien obligé de reconnaître qu'à cette révélation de l'éternel amour dans et par le Christ Marcion ajoutait d'autres éléments plus précis et que notamment la mort du Sauveur jouait dans son système un rôle qui demande nécessairement à être rapproché de la place qu'elle tient dans le *Credo* de l'Église primitive. C'est ici pour nous le point le plus intéressant; car les généralités qui précèdent peuvent tout au plus nous éclairer sur la religiosité personnelle de Marcion, tandis que l'important est de le situer dans la trame du développement théologique de son temps et d'après.

« La mort du Dieu bon devint le salut des hommes » : Ὁ θάνατος τοῦ ἀγαθοῦ σωτηρία ἀνθρώπων ἐγίνετο (2). Ces termes dans lesquels Mégéthios, au commencement du IV^e^ siècle, résumait la foi marcionite ont toutes chances de correspondre à la pensée du maître. Fervent disciple de saint Paul, comment Marcion aurait-il pu ne pas rattacher le salut à la mort du Sauveur?

On pourrait objecter le docétisme bien connu de sa christolo-

(1) *Ibid.*, IV, 17.

(2) ADAMANTIOS, *Dial.*, II, 9. Texte déjà relevé dans ***Revue des sciences religieuses***, t. I, p. 305, note 2. M. Harnack, de son côté (p. 132), y voit le *Grundbekenntnis* de Marcion et des siens. Cf. p. 288*.

Digitized by Google

gie. M. Harnack prévient la difficulté en observant que cette conception ne signifiait pas un idéalisme total, qui aurait fait du Christ un fantôme, mais prétendait seulement lui attribuer une chair d'une essence supérieure à la nôtre (1). Et l'observation est peut-être à retenir pour pallier l'impression d'extravagance que donne forcément à l'historien l'étude du mouvement docète, tout en laissant subsister ce qu'il y eut de fondé dans la réaction des docteurs chrétiens, légitimement heurtés, non seulement par les apparences d'un langage déconcertant, mais par la réalité d'une notion manifestement inadéquate de l'Incarnation. Ainsi le Christ idéalisé de Marcion pouvait-il, à la rigueur, souffrir et mourir. Ce qui ne doit pas empêcher de voir combien l'hérésie était ici tributaire de la tradition catholique en conservant un élément de doctrine que la stricte logique lui demandait d'abandonner.

Il est moins facile de savoir comment Marcion se représentait l'efficacité de cette mort rédemptrice. Un point paraît certain, c'est que, de toutes les expressions consacrées par l'Écriture, il retenait volontiers l'image du rachat. C'est une de celles qui reviennent le plus souvent dans saint Paul. Marcion trouvait même le moyen d'ajouter à ce riche capital, puisque, dans *Gal.*, II, 20, au lieu de τοῦ ἀγαπήσαντός με, il lisait ou introduisait : τοῦ ἀγοράσαντός με, sans égard au pléonasme qui en résulte avec la suite du verset : καὶ παραδόντος ἑαυτὸν ὑπὲρ ἐμοῦ (2). En quoi d'ailleurs, sauf cette lecture spéciale qui n'était peut-être pas une modification calculée, il ne faisait que suivre le courant traditionnel.

Faut-il aller plus loin et dire que Marcion concevait un rachat littéral, dans ce sens que le Christ nous aurait arrachés à l'empire du Dieu mauvais en lui remettant en échange le prix de son sang? Il serait ainsi le père, ou le premier témoin, de cette théorie de la rançon qui devait avoir un certain crédit dans l'ancienne Église. M. Harnack n'hésite pas à l'affirmer (3); mais il s'en faut que son jugement se présente avec ce cortège de preuves rigoureuses qui le rendrait décisif.

Cette conception fut, à n'en pas douter, celle du marcionisme postérieur. Elle paraît avoir été courante au IVe siècle. Aux

(1) HARNACK, p. 125-126.
(2) *Ibid.*, p. 45, note 1. Cf. p. 132 et 288*.
(3) *Ibid.*, p. 131-133. Cf. p. 288*.

Digitized by Google

témoignages d'Adamantios et de saint Épiphane que nous avons cités (1) il faut joindre celui de saint Jérôme, qui rapporte de son côté comment la secte s'autorisait de *Gal.*, III, 13, à l'appui de son dualisme et fait prompte justice de cette prétention.

> Qui [Marcion], si intelligeret quo differunt emere et redimere (quia qui emit alienum emit; qui autem redimit id emit proprie quod suum fuit et suum esse desivit) numquam Scripturarum verba simplicia in calumniam sui dogmatis detorqueret (2).

Un texte d'Origène, que M. Harnack verse au dossier pour la première fois, permet de reculer jusqu'au milieu du IIIe siècle l'attestation certaine de cette tradition exégético-théologique.

> Haeretici dicunt de Salvatore quia non erant sui quos acquisivit. Dato enim pretio mercatus est homines quos Creator fecerat. Et certum est, aiunt, unumquemque non illud emere quod suum est. Apostolus enim ait (*I Cor.*, VII, 23) : *Pretio empti estis* (3).

Le signalement de ces « hérétiques » anonymes ne laisse pas de doute sur leur identité. C'étaient bien déjà des Marcionites, qui tiraient argument des passages scripturaires où il est parlé de « rachat » pour établir que le Sauveur était étranger au Créateur du monde. Argumentation où l'on devine qu'ils concevaient la Rédemption comme une sorte de « marché » (*dato pretio mercatus*) entre le démiurge dont nous étions la propriété et le Christ qui vient nous en affranchir.

Mais a-t-on pour autant le droit de faire remonter jusqu'au fondateur même de la secte la théorie développée par des disciples déjà lointains? Le moins qu'on puisse dire, c'est que l'hypothèse d'une évolution dans la théologie marcionite ne saurait être exclue *a priori*. Ce qui la rend plus que vraisemblable, c'est que les premiers adversaires de l'hérésie, Tertullien et saint Irénée, ne disent rien de cette particularité doctrinale, et l'on s'explique mal, si elle se fût avérée dès le second siècle, qu'elle

(1) *Revue des sciences religieuses*, t. I, p. 304-305. M. Harnack s'y réfère à son tour; mais le texte qui suit de saint Jérôme n'est l'objet que d'une brève allusion, p. 71*.

(2) Hieronym., *In Gal.*, II (c. III, 13). — *P. L.*, t. XXVI, col. 360.

(3) Origèn., *In Exod.*, VI, 9. — *P. G.*, t. XII, col. 338.

Digitized by Google

n'eût pas retenu leur attention, alors qu'il y avait là une objection assez spécieuse à résoudre ou du moins une équivoque à dissiper.

On dira peut-être que cette théorie était nécessairement appelée par l'image du rachat que Marcion lisait dans l'Écriture. Erreur de perspective qui consiste à confondre un principe avec les modalités variables de son application. Comme les plus anciens Pères ou écrivains ecclésiastiques, comme saint Paul lui-même, Marcion a bien pu enseigner que nous étions rachetés par le Christ, voire même ajouter que son sang est le prix de notre Rédemption, sans seulement se poser la question de savoir comment, sans que rien, en tout cas, permette de déterminer si ces locutions courantes étaient pour lui autre chose que de simples métaphores. En quoi il resterait, comme nous avons essayé de le démontrer, à l'unisson de la théologie catholique de son époque, bien que son dualisme fût une amorce assez naturelle pour cette théorie de la rançon qui devait s'y adjoindre plus tard.

A supposer enfin, contre toute probabilité, qu'une enquête plus approfondie ou un plaidoyer plus heureux dût jamais imposer à l'histoire une solution différente sur ce point, il resterait toujours à résoudre la question de priorité. Est-ce Marcion qui est l'inventeur de cette doctrine ou plutôt ne l'a-t-il pas empruntée à l'Église de son temps? La matérialisation de l'image du rachat est-elle une création logique de son dualisme ou ne serait-elle pas un thème déjà reçu qu'il utilise à titre d'argument? Dans le premier cas seulement on pourrait parler d'une influence du marcionisme sur un côté accessoire de la théologie catholique.

Justement le dossier de M. Harnack vient ajouter une nouvelle raison à toutes celles qui militent déjà contre cette hypothèse. Origène est le premier auteur jusqu'ici connu chez qui s'affirme la conception d'un rachat au démon dont le sang du Christ aurait été le prix. Mais il est aussi, comme on l'a vu, le premier qui reproche aux « hérétiques » l'abus qu'ils faisaient de cette théorie au profit de leur christologie dualiste. Comment, dans ces conditions, admettre qu'il fût allé la prendre chez eux?

Du volume de M. Harnack ressort, en somme, une double conclusion. C'est, d'une part, que la restitution de la sotériologie de

Digitized by Google

Marcion reste fort hypothétique en dehors des points fondamentaux sur lesquels elle coïncidait avec la foi commune et, de l'autre, que ce qu'il est permis d'en entrevoir avec certitude la laisse au rang de simple épisode dans l'évolution primitive de la théologie patristique en matière de Rédemption. Et si elle n'a pas toute l'importance qu'on a voulu lui prêter pour les besoins d'une certaine cause, il ne s'ensuit pas qu'elle ne garde son intérêt pour jalonner une histoire où les éléments de comparaison font trop souvent défaut.

Jean Rivière.

---

2. — L'*Ordo romanus antiquus* et le *Liber de divinis officiis* du Pseudo-Alcuin.

Le fameux « Pontifical de Poitiers » (*Cod.* 227 de la bibliothèque de l'Arsenal), si fréquemment cité par les liturgistes, d'après les extraits de Martène, et parfois si malencontreusement daté, a récemment été décrit par D. André Wilmart (1). Le savant bénédictin a décomposé, avec sa clairvoyance habituelle, les éléments multiples, souvent disparates ou déformés, qu'un compilateur du x^e^ siècle a tassés dans cette énigmatique collection. En terminant, il note que plusieurs pièces du « Pontifical » figurent également dans le *Liber de divinis officiis* du Pseudo-Alcuin (2). De ce dernier traité on ignore la date précise. On ne sait pas non plus où il fut rédigé. Il en est d'ailleurs ainsi d'une foule d'autres documents liturgiques, appartenant à la première partie du moyen âge, période obscure, durant laquelle la liturgie occidentale prit sa physionomie définitive. Aussi est-on fréquemment embarrassé, lorsqu'on veut suivre, dans les textes de cette époque, le développement d'un rite ou d'une institution. Les documents sont de date indécise et, s'il est manifeste qu'ils sont

(1) *Notice du « Pontifical de Poitiers » (Bibliothèque de l'Arsenal N° 227)*, dans le *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, publié par les Bénédictins de Maria-Laach, t. IV, 1924 (paru en 1925), p. 48-81.

(2) *L. c.*, p. 81, note 197.

Digitized by Google

étroitement apparentés les uns aux autres, nous n'apercevons pas toujours leur ordre de dépendance ou de filiation.

La tâche la plus urgente serait de classer les plus importants d'entre eux. Parmi ceux-ci, il convient, sans aucun doute, de ranger le « Pontifical romano-germanique du x^e^ siècle », dont j'ai indiqué ailleurs la grande diffusion (1), et qui est l'authentique ancêtre de notre *Pontificale Romanum*. C'est dans ce livre qu'est enchâssé l'*Ordo romanus antiquus*, ou *vulgatus* (2), où furent fondus quantité de documents plus anciens. La réédition critique de l'*Ordo* me donnera l'occasion d'indiquer ses « sources » aussi exactement que possible. Mais les quelques mots de Dom Wilmart sur les relations du Pseudo-Alcuin et du « Pontifical de Poitiers » m'ont fait penser qu'il ne serait peut-être pas inutile de caractériser brièvement les rapports qui unissent d'autre part le *Liber de divinis officiis* au « Pontifical romano-germanique », ou, plus exactement, à l'*Ordo romanus antiquus*. Ces rapports sont clairs et il suffit de quelques instants d'attention pour se convaincre que le compilateur de l'*Ordo* a largement puisé dans le travail du Pseudo-Alcuin.

Les passages communs aux deux ouvrages sont très nombreux. La présence de beaucoup d'entre eux s'explique par ce fait que les deux compilateurs ont, chacun de son côté, utilisé les mêmes documents, en particulier une série d'*ordines romani* plus anciens. Mais d'autres — une quarantaine au moins — ne sont, dans l'*Ordo romanus antiquus*, que des pièces rapportées, liées au contexte avec plus ou moins de bonheur, et provenant telles quelles du *Liber de divinis officiis*. Ils apparaissent surtout dans la première partie de l'*Ordo*, dans la section qui va du début de l'Avent

(1) *Immixtio et Consecratio. La consécration par contact dans les documents liturgiques du moyen âge*, Paris, Paris, Picard, 1924, p. 59-64. A la liste des manuscrits cités je pourrais dès maintenant ajouter quelques unités. La plupart sont du xi^e^ siècle. Le Pontifical existait néanmoins dès le siècle précédent. Le modèle du *Cassin.* 451 et du *Vallicell.* D. 5, ainsi que le *Cod.* 607 de la bibliothèque capitulaire de Lucques furent certainement écrits avant l'an 1000. Aussi, bien que l'influence de ce document se soit surtout exercée au xi^e^ siècle, me semble-t-il convenable de modifier légèrement le nom que je lui avais d'abord donné et de l'appeler « le Pontifical romano-germanique du x^e^ siècle ».

(2) Édité par Hittorp, *De divinis cathol. Eccles. officiis*, éd. de Paris, 1610, col. 21-74. *Cf. Immixtio et Consecratio*, p. 59 et suiv.

Digitized by Google

à la semaine sainte. Ceux que nous allons citer sont pris parmi beaucoup d'autres, dont l'origine est aussi certaine. Aux textes parallèles du Pseudo-Alcuin et de l'*Ordo romanus antiquus*, nous joindrons, dans une première colonne, le document plus ancien qui a lui-même inspiré le rédacteur du *Liber de divinis officiis*. Cette confrontation mettra en plein relief le rôle du Pseudo-Alcuin, rôle d'intermédiaire entre la source primitive et l'*Ordo romanus antiquus* (1). Voici le commentaire de la fête de la circoncision :

Amalaire, De eccl. off., l. IV, c. 32 :	Pseudo-Alcuin, c. 2.	*Ordo rom. antiquus.*
—	—	—
	Haec circumcisio nihil aliud est nisi abscissio in carne preputii, quod solis Iudeis imperatum est : unde etiam ab Abraham sumpsit initium, quod ei a Domino praeceptum est : « Circumcidetur ex vobis omne masculinum, et infans octo dierum circumcidetur in vobis », ut esset signum foederis, *etc.*	Iesus octava die circumcisus est. Haec vero circumcisio nihil aliud est nisi abscissio in carne preputii, secundum quod a Domino in Lege preceptum est : « Circumcidetur ex vobis omne masculinum, et infans octo dierum circumcidetur in vobis ». Sed
	Ideirco voluit circumcidi, *etc.* Sed quia vetera transierunt, et ecce facta sunt omnia nova, oportet nos circumcidi non carne sed spiritu. Christus enim sicut pro nobis mortem suscepit, ita circumcisionem non respuit, *etc.* Haec est vera circumcisio « ut deponamus veterem homi-	quia vetera transierunt et ecce facta sunt omnia nova, oportet nos circumcidi non carne sed spiritu, « ut deponamus veterem hominem cum actibus

(1) Les passages empruntés à la source primitive sont imprimés en *italiques*.

Digitized by Google

	nem cum actibus suis et induamus novum hominem qui secundum Deum creatus est ».	suis et induamus novum hominem qui secundum Deum creatus est ». Hae
	C. 3 *De octava Domini.* In hac octava die circumcisus est. Iste dies octavus omnem plenitudinem, *etc.*	
Octavae ideo celebrantur,	Hae vero *octavae,* quas hodie colimus, *ideo* reverenter *celebrantur, quia primis diebus concurrunt, sicuti unus dies dominicus ad alterum, qui eodem ritu celebratur :* hodie enim *adventum hominum ad Christum* celebramus, et *in nativitate eiusdem, adventum* illius *ad homines* (2).	vero *octavae* *ideo* reverenter *celebrantur quia* in hac die *adventum hominum ad Christum* celebramus et *in nativitate eiusdem adventum* illius *ad homines* (3).
quia primis diebus concurrunt, sicut unus dominicus dies ad alterum, qui eodem ritu celebrantur. Quando sequentia bona, *etc.* Christi *adventum ad homines* colimus *in* die *nativitatis eius : hominum adventum ad Christum* colimus in octavis eius (1).		

L'antériorité chronologique d'Amalaire ne fait pas de doute. De lui dépendent les deux autres textes. Mais les deux compilateurs inconnus n'ont point utilisé le *Liber officialis* indépendamment l'un de l'autre : lorsqu'ils s'écartent en effet des termes d'Amalaire, c'est pour s'accorder entre eux (voy. notamment la phrase finale). L'un des deux a donc remanié le texte d'Amalaire et c'est cette nouvelle rédaction que le second s'est contenté de transcrire.

Or, toutes les expressions provenant d'Amalaire que présente l'*Ordo romanus antiquus* se trouvent dans le Pseudo-Alcuin. Au contraire, le Pseudo-Alcuin montre des emprunts amalariens qui ne figurent pas dans l'*Ordo romanus antiquus.*

Celui des deux compilateurs qui dérive d'Amalaire par l'intermédiaire de l'autre ne peut donc être que l'*Ordo romanus antiquus.*

(1) *P. L.*, CV, 1121-1122.
(2) *P. L.*, CI, 1176-1177.
(3) Hittorp, *op. cit.*, col. 22-23.

Digitized by Google

Pour la rédaction du chapitre suivant, le Pseudo-Alcuin eut recours à Isidore de Séville :

Isidore, *De eccl. off.*, l. 1, c. 41.	Pseudo-Alcuin, C. IV *De Kalendis Ianuariis.*	*Ordo rom. antiquus* (suite du texte précéd.)
—	—	—
	Hae kalendae, secundum dementiam gentilium, etc.	
Ianus enim *quidam princeps* paganorum *fuit a quo* nomen *mensis Ianuarii nuncupatur.* Quem	... *fuit quidam princeps* gentilium in Italia, nomine *Ianus, a quo Ianuarius mensis* postea *nuncupatus est.* Hunc verum Ianum *imperiti homines,* qui Deum non cognoscebant, quasi regem metuebant, et pro *Deo* illum *colere* coeperunt, duasque facies, *etc.*	
imperiti homines, veluti Deum colentes, in religione honoris posteris tradiderunt, *diemque ipsum* scaenis et luxuriae *sacraverunt.* Tunc enim miseri homines... sumentes *species monstruosas in ferarum habitum transformantur; alii femineo gestu demutati, virilem cultum effeminant,* nonnulli etiam de *fanatica* adhuc consuetudine quibusdam ipso die observationum *auguriis profanantur; perstrepunt* omnia *saltantium pedibus, tripudantium plausibus,* etc.	Unde *imperiti homines, veluti Deum colentes, diem ipsum* multis spurcitiis *sacraverunt.* Quidam mutabant se in *species monstruosas, in ferarumque habitus transformabant. Alii* in *femineo gustu mutati, virilem vultum effeminabant, etc.*	Sed quia *imperiti homines,* secundum dementiam gentilium, hunc diem kalendarum Ianuariarum *a principe* suo *Iano,* quem pro *Deo colebant,* ita vocatum, multis diabolicis spurcitiis *sacraverunt,*
Proinde ergo sancti Patres... *statuerunt* in	Aliqui *fanaticis auguriis profanabantur, perstrepebant saltando pedibus, tripudiando plausibus, etc.* Et quia his atque aliis miseriis *mundus universus* repletus erat, *statuit* universalis ecclesia *ieiunium publicum* in isto die fieri, quatenus his calami-	*statuit* universalis ecclesia *ieiunium publicum* in isto die fieri, quatinus his calamita-

Digitized by Google

universo mundo per ecclesias *publicum ieiunium, etc.* (1).	tatibus auctor vitae finem imponeret. Sed quia, Domino largiente, haec a fidelibus pro nihilo habentur ... omni tamen conamine prohibendae sunt atque pellendae ; neque enim aliud quidquam novi in istiusmodi kalendis praesumendum est, nisi quod et in aliis kalendis mensium, excepto quod octavae Domini cum eximio cultu celebrentur... (2)	tibus auctor vitae finem imponeret. Sed quia Domino largiente haec a fidelibus pro nihilo habentur, in eisdem kalendis nihil aliud novi praesumendum est, excepto quod octavae dominicae cum eximio cultu celebrentur (3).

Ici encore, il est évident que le Pseudo-Alcuin, ayant fait de nombreux emprunts à Isidore, a été à son tour pillé par l'auteur de l'*Ordo romanus antiquus*. Toutes les réminiscences isidoriennes qu'on peut relever dans ce dernier document figurent déjà, sous la même forme, dans le Pseudo-Alcuin, qui en présente en outre plusieurs autres n'appartenant qu'à lui.

Un peu plus loin, le long développement sur l'Épiphanie que nous lisons dans l'*Ordo romanus antiquus* (4), n'est également qu'une série d'extraits du Pseudo-Alcuin (5). Celui-ci terminait son chapitre sur le baptême du Sauveur (c. 6), en combinant avec assez de liberté quelques passages d'une lettre de saint Léon :

S. Léon, *ep.* XVI, *ad universos episcopos per Siciliam constitutos.*	Pseudo-Alcuin, C. 6.
— *C.* 6 : *Si quis autem epiphaniae festivitatem, quae in suo* ordine *de-*	— Quod autem in hac festivitate nemo praesumat baptizare, sanc-

(1) *P. L.*, LXXXIII, 774-775.
(2) *P. L.*, *l. c.*, 1177-1178.
(3) Hittorp, *l. c.*
(4) *Ibid.*
(5) C. 5 et 6; col. 1178-1181.

Digitized by Google

bito honore veneranda est, ob hoc aestimat (var. : *existimat*) *privilegium habere baptismatis,* quia hoc quidam putant, quod in eadem die Dominus ad baptismum sancti Iohannis accesserit, *sciat illius baptismi aliam gratiam, aliam fuisse rationem, nec ad eamdem pertinuisse virtutem,* quia *per spiritum sanctum renascuntur,* de quibus dicitur, *etc.* (1).

Dominus enim nullius *indigens remissione peccati nec* quaerens *remedium renascendi, sic voluit baptizari quomodo et* voluit *circumcidi,* hostiamque, *etc.* (2).

Et *tunc regenerationis potentiam, sanxit, quando de latere* ipsius *profluxerunt sanguis redemptionis et aqua baptismatis.* Sicut ergo, *etc.* (3).

His it atque... evidenter agnosticis *in baptizandis electis, qui secundum apostolicam regulam et exorcismis scrutandi et iciuniis sanctificandi, et frequentibus* sunt *praedicationibus imbuendi, duo tantum tempora, id est pascha et pentecosten, esse servanda;* hoc vestrae, *etc.* (4).

C. 5 : Ita... vota differimus, ut in *mortis periculo,* in obsidionis discrimine, *in persecutionis angustiis, in timore naufragii...* (baptismum) cuiquam denegemus (5)

C. 3 : proprie tamen *in morte crucifixi, et in resurrectione mortui,* tus Leo papa in Decretalibus prohibet ita : « *Vigilis autem epiphaniae festivitatem, quae in suo debito* honore *veneranda est, ob hoc existimat habere privilegium baptismatis sciat illius* (6) *baptismi aliam gratiam, aliam fuisse rationem, nec ad* eam *pertinuisse virtutem,* qua *per spiritum sanctum renascuntur. Dominus*

non *indigens remissione peccati, nec remedio renascendi, sic voluit baptizari, quomodo et circumcidi. Sed*

tunc regenerationis potentiam sanxit, quando de latere illius profluxerunt sanguis redemptionis et aqua baptismatis : unde

in baptizandis electis, qui secundum apostolicam regulam et exorcismis scrutandi, et iciuniis sanctificandi, et frequentibus praedicationibus imbuendi, duo tantum tempora, id est pascha et pentecosten, esse servanda (7), excepto pro *mortis periculo,* et *in persecutionis angustiis* et *in timore naufragii.*

[Aptissimum namque est ut *in morte crucifixi, et in resurrectione mortui,* poenitentia *baptismi novam creaturam condat ex vetere, ut in renascentibus operetur* et resurrectio *et mors Christi, dicente apostolo : An ignoratis — baptizati sumus*].

(1) *P. L.*, LIV, 701.
(2) *Ibid.*
(3) *Ibid.*
(4) *Ibid.*, 701-702.
(5) *Ibid.*, 701.
(6) L'omission du membre de phrase qui, dans le texte de saint Léon, précède immédiatement, rend incompréhensible le sens de ce mot.
(7) Le Pseudo-Alcuin a maladroitement supprimé le verbe personnel dont dépend cet infinitif.

Digitized by Google

potentia *baptismatis novam creaturam condit ex veteri, ut in renascentibus et mors Christi operetur,* et vita, *dicente* beato *apostolo* : *An ignoratis — baptizati sumus?* Consepulti enim, etc. (1). ... et *sepulturam triduanam imitatur trina demersio, et ab aquis elevatio resurgentis instar est de sepulcro* (2).

Per *triduanam* enim *sepulturam imitatur trina demersio et ab aquis levation resurgentis instar est de sepulcro* » (3).

L'*Ordo romanus antiquus* offre littéralement le même amalgame que le Pseudo-Alcuin (4). L'un des deux compilateurs n'a donc fait que copier l'autre. Mais la priorité appartient sans conteste au Pseudo-Alcuin, car la phrase mise ci-dessus entre crochets manque dans tous les exemplaires de l'*Ordo romanus antiquus*. Le rédacteur de l'*Ordo*, fidèle à sa méthode d'abréviation, l'a laissée de côté, sans se rendre compte que l'explication qui suit (*Per triduanam enim*, etc.) n'avait plus de sens dans le texte ainsi mutilé.

L'*Ordo* de la Purification donné par le Pseudo-Alcuin (5) est un remaniement, avec perte de quelques traits romains, d'un *Ordo* plus ancien, dont un manuscrit a été publié par Mgr Duchesne (6). A son tour, l'*Ordo* du Pseudo-Alcuin a servi de modèle au compilateur de l'*Ordo romanus antiquus*. Ce dernier a extrait du *Liber de divinis officiis*, non seulement l'*Ordo* proprement dit, sous sa forme nouvelle, mais aussi la notice historique qui précède, et que le Pseudo Alcuin avait lui-même empruntée à Amalaire (7). Sa copie n'est pourtant pas parfaite. Il a négligé quelques détails, tels que l'avis relatif au *Kyrie eleison*, fragment de l'*Ordo* original, conservé par le Pseudo-Alcuin. La source primitive n'est donc parvenue à l'*Ordo romanus antiquus* qu'après s'être légèrement déchargée dans le *Liber de divinis officiis*.

(1) *P. L.*, LIV, 698.
(2) *Ibid.*, 698 699.
(3) *Ibid.*, CI, 1180-1181.
(4) Hittorp, *l. c.*, col. 23.
(5) C. 7 ; *P. L.*, CI, col. 1181.
(6) *Origines du culte chrétien*, 1920, p. 499-500.
(7) Hittorp, *op. cit.*, col. 24.

Digitized by Google

Il serait aisé de multiplier les exemples analogues. Mais ils n'ajouteraient rien à l'évidence de la démonstration. Ceux que nous venons d'examiner prouvent manifestement que le *Liber de divinis officiis* est un des nombreux documents qu'a mis en œuvre le compilateur de l'*Ordo romanus antiquus*. Un des manuscrits du Pontifical romano-germanique du x^e^ siècle, le *Cod.* 607 de la bibliothèque capitulaire de Lucques (1), appartient encore au x^e^ siècle (2). Et, par l'ensemble de son contenu, il n'est pas le plus archaïque de la famille. Il ne représente pas exactement l'original, dont il est vraisemblablement séparé par une ou plusieurs transcriptions intermédiaires. Il semble donc qu'on doive reculer la composition de l'*Ordo romanus antiquus* jusqu'aux environs de l'année 950. A cette date, le *Liber divinis officiis* était-il déjà très ancien ? C'est peu probable, étant donné le développement liturgique qu'il suppose. La comparaison des manuscrits permettrait peut-être une conjecture plus précise (3).

On pourrait se demander si les deux compilations, ayant tant de traits communs, ne sont pas du même auteur. Il faut, me semble-t-il, écarter cette hypothèse, en raison des divergences qu'on peut relever çà et là, notamment dans l'*Ordo* de la pénitence, le mercredi des Cendres. Tenons-nous en, pour l'instant, à cette conclusion ferme, que le traité du Pseudo-Alcuin est antérieur à l'*Ordo romanus antiquus* et lui a beaucoup fourni.

Michel ANDRIEU.

(1) L'*Ordo romanus antiquus* se trouve aux ff. 109r-160r.

(2) Je n'en ai pas d'autre preuve que les caractères de l'écriture. Mais cette datation ne me paraît pas douteuse.

(3) Le *Cod.* 1979 de la bibliothèque de Troyes, que Dom A. Wilmart met au x^e^ siècle (*Dict. d'archéol. chrétienne et de liturgie*, t. V, col. 1027) est le plus ancien dont j'aie connaissance.

Digitized by Google

CHRONIQUE D'HISTOIRE MODERNE

(*Suite et fin*) (1).

22. — M. Pommier a réuni en un volume des leçons sur Renan faites à Amsterdam à partir du 6 octobre 1922 (2). Son but a été de présenter la vie et l'œuvre de Renan selon une chronologie la plus exacte possible. Les nombreuses lettres et autres inédits de l'auteur de la *Vie de Jésus* publiés depuis quelques années, les manuscrits de Renan à la Bibliothèque nationale, des renseignements recueillis auprès de personnes qui l'ont connu, et surtout de Mme Noémi Renan, sa fille, ont permis de fournir des précisions qui manquaient jusqu'ici (3). Là est l'intérêt véritable de ce livre. Sur les idées mêmes de Renan il n'apporte rien de très nouveau.

M. Pommier est un admirateur de Renan. La philosophie « si vivante » des dernières années, qui « consiste à envisager, du moins en ce qui concerne l'individu, la vanité probable de toute chose », n'altère pas le moins du monde cette admiration. Ce qu'il juge « détestable » c'est « l'équivoque qu'il a, toute sa vie, organisée, envers sa mère d'abord, envers le public ensuite », c'est ce qu'on a appelé le « renanisme » dans le domaine des idées religieuses, « c'est-à-dire une sorte de critique corrosive et fervente, qui abuse des mots, nie et admet en même temps, détruit les dogmes et nourrit la foi, abat les religions et exalte le sentiment religieux ». De telles explications lui apparaissent « déconcertantes », de telles subtilités lui « font pitié ; c'est, dit-il, une aberration telle que j'en connais peu d'aussi fortes ». Et il aime « ce cri de douleur de Montalembert écrivant à Bersot : « Il doit vous être facile de vous figurer ce qu'un chrétien croyant doit

(1) Cf. *Revue des Sciences religieuses*, 1925, n° 2, p. 295-327 ; n° 3, p. 479-503.

(2) Jean Pommier, *Renan d'après des documents inédits*, Paris, Perrin, 1923. In-8 de xix-369 p., 4 gravures, 10 fr.

(3) M. Pommier n'utilise pas le témoignage d'E. Gebhart, sur le séjour de Renan à Athènes (1865), dans un article du *Journal des Débats* (12 septembre 1903), reproduit dans *La vieille Eglise*, Paris, 1910, p. 265-272, et dans *Petits mémoires*, Paris, 1912, p. 154-164. Cf. un article de *L'Opinion* (28 mars 1908), dans *Petits mémoires*, p. 165-169.

Digitized by Google

souffrir en lisant la *Vie de Jésus*. Songez donc à ce que vous éprouveriez vous-même si on traitait publiquement votre père d' « imposteur charmant ». Or songez que Jésus-Christ est pour nous bien plus qu'un père, qu'il est notre Dieu ». Pour le reste, sympathique à la pensée de Renan, il ne se prive pas de relever des affirmations de Renan qui ne s'accordent pas avec la simple vérité, non plus que des actes sans gloire. Par exemple, au sujet de la candidature de Renan à une chaire du Collège de France (1857), nous lisons : « Il envoya lettre sur lettre à Berthelot, alors absent de Paris (Berthelot à qui, écrit-il dans les *Souvenirs*, p. 339, il eût rougi de demander un service) pour le prier d'agir sur deux titulaires de chaires scientifiques au Collège, Biot et Regnault ». Ou encore, « en les confrontant avec certains passages de l'œuvre de Renan », M. Pommier confirme « l'authenticité » des propos attribués à Renan dans le *Journal* des Goncourt ; or Renan avait protesté de toutes façons contre le reportage des Goncourt et fait publier dans *Le Petit Lannionnais*, du 30 novembre 1890, une lettre de démenti : « Tous ces récits de M. de Goncourt sur des dîners dont il n'avait aucun droit de se faire l'historiographe sont de complètes transformations de la vérité ». On pourrait, en joignant bout à bout les données éparses dans le livre de M. Pommier, constituer un dossier qui, sous une autre forme, ne serait pas plus à la louange de Renan que les *Huit jours chez M. Renan* de Barrès (1888), mal accueillis par celui qu'ils mettaient en scène.

Les deux premiers chapitres de M. Pommier résument d'avance un ouvrage sur *La jeunesse de Renan*, dans lequel il tracera « l'histoire détaillée de la manière dont Renan s'est détaché de la foi catholique ». Il y montre que la « crise » de Renan s'explique par l'absence d'une vocation sincère. Engagé dans une voie qui lui était mal connue, Renan « y marcha tant que le chemin ne lui parut pas trop pénible ». Deux motifs, quand il fut à Saint-Sulpice, « le poussaient à se faire prêtre : le désir de se procurer une vie commode, où le matériel ne vint pas le distraire de la réflexion et de l'étude, et les considérations de famille » ; il ne voulait ni désavouer sa conduite aux yeux de ceux de ses parents qui avaient été hostiles à son entrée dans les ordres ni peiner sa mère. Mais des motifs de s'éloigner du sacerdoce surgirent et finalement l'emportèrent, que M. Pommier réduit aux trois suivants : une aversion décidée pour les fonctions du ministère paroissial ; une répugnance à se soumettre et à obéir ; peu de zèle, peu d'amour pour l'Église, et, avant même de formuler des objections contre la foi, « au fond de l'esprit un scepticisme extraordinaire... Ni mystique, ni humble, ni très charitable, Renan était le moins fait du monde pour la prêtrise ».

Digitized by Google

Sans cacher tout à fait ce qu'elles eurent souvent de difficile, Renan a singulièrement idéalisé ses relations avec sa sœur, dans *Ma sœur Henriette* « que le ton apparente à ces *Esprit de saint François* et autres *Esprits* rédigés en vue de l'édification ». M. Pommier les ramène à une réalité plus prosaïque. « Ce fut, dit-il, l'épreuve de deux âmes élues pour se faire souffrir en s'aimant ; mais, dans cette Passion, ce fut surtout Henriette qui saigna ». Elle ne vécut que pour Ernest, mais son affection était exigeante, accaparante. Quand il se maria, « elle crut mourir ». Elle ne se résigna jamais à ne pas absorber toute la pensée de son frère, à ne pas être tout pour lui ; ce furent fréquemment des scènes de larmes, des menaces de départ, des récriminations désolées. Lui accepta son dévouement comme une chose « si naturelle qu'il oubliait d'en remercier la dispensatrice ». Habitué à ses soins et ne pouvant s'en passer, il voyait en elle une « gouvernante », celle qui était indispensable « pour surveiller les dépenses » — et pour y pourvoir — et dont la collaboration intellectuelle était appréciée. « L'amour d'Henriette pour moi, écrit Renan, était arrivé à quelque chose de si discret et de si mûr que la communion secrète de nos pensées lui suffisait ». Non, elle ne lui suffisait pas, et il fallait que, pour ne pas s'en rendre compte, Renan fût bien aveugle ou bien égoïste. M. Pommier estime que tout n'est pas dit sur ce trait de la nature de Renan quand on l'a appelé de « l'égoïsme intellectuel », qu'on ne doit pas employer « la règle ordinaire pour toiser le génie. Son essence même est d'être obsédé par les idées, de vivre dans ce monde conceptuel aussi habituellement que nous autres parmi nos petits soucis terrestres... Ce prétendu égoïsme n'est qu'un dévouement à l'œuvre : c'est une ascèse intellectuelle ». L'explication est jolie ; pour le bonheur de la vie de ceux qui vous aiment elle serait de peu de secours.

Jamais Henriette ne souffrit autant que dans ce voyage en Phénicie où elle devait rencontrer la mort. La *Correspondance* entre Renan et Berthelot — dont M. Pommier dit que Berthelot a cru « devoir couper et peut-être altérer le texte en certains endroits » — présente ici, « aux endroits qui eussent dû être le plus significatifs, des points de suspension qui remplacent des passages supprimés » ; elle suffit pour qu'on devine la tristesse d'Henriette. « Ces témoignages d'affection si doux à recevoir et à donner, son frère, absorbé et comme obsédé par sa tâche, n'en avait pas besoin, n'y songeait pas. Elle ne le voyait presque plus, et, quand elle le voyait, elle n'était pas bien sûre qu'il s'aperçût de sa présence. » Après l'arrivée de Mme Renan en Syrie, la désolation atteignit son paroxysme. « En voyant dans vos lettres, mandait Henriette à Berthelot, la trace de vos souffrances (causées

Digitized by Google

par l'égoïsme de Renan), je ne puis m'empêcher de songer souvent que vous et moi, Monsieur, nous cherchons en lui quelqu'un qui n'est plus ». M. Pommier demande : « Comment Renan peut-il écrire (dans *Ma sœur Henriette*, p. 53), à propos de ce voyage en Syrie : « Ce fut, à vrai dire, sa seule année sans larmes et presque la seule récompense de sa vie? » Ce fut tout juste le contraire. De la déformation de la vérité dans *Ma sœur Henriette* M. Pommier donne d'autres preuves. On croyait posséder une œuvre de sincérité, destinée à fixer une physionomie chère au moment où elle disparut; on constate que cela encore n'est que de la littérature et qu'on y trouve, autant que dans le reste de l'œuvre renanienne, « les petits faux-fuyants littéraires exigés, d'après Renan, en vue d'une vérité supérieure, par les nécessités d'une phrase bien équilibrée (1) ».

Dans *Le Broyeur de lin*, Renan écrivait, en 1876 : « Au fond, je sens que ma vie est toujours gouvernée par une foi que je n'ai plus. La foi a cela de particulier que, disparue, elle agit encore. La grâce survit par l'habitude au sentiment vivant qu'on en a eu. On continue de faire machinalement ce qu'on faisait d'abord en esprit et en vérité ». On pourrait, plus que ne l'a fait M. Pommier, découvrir dans la vie de Renan des persistances de la foi disparue; du moins les a-t-il signalées dans le récit des derniers jours. Que Renan ait intitulé : *Finito libro sit laus et gloria Christo* le dernier chapitre de l'*Histoire du peuple d'Israël*, cela peut s'attribuer à ses habitudes de dilettantisme littéraire. Mais il est remarquable que l'obsession de la fin prochaine, qui n'était pas nouvelle, s'accentue. Il évoque constamment les images qui impressionnèrent son enfance. Chaque année Renan recevait, sans indication de date ni de lieu d'origine, sans signature, une lettre au milieu de laquelle étaient écrits, à l'encre noire, ces seuls mots : « Il y a un enfer ». Que cette feuille de papier y soit pour quelque chose ou non, l'enfer, le paradis et le purgatoire s'offrent souvent à son esprit; il a l'air de s'en amuser, mais peut-être est-il plus affecté qu'il ne le montre. Il en vient, par moments, à dire qu'il vaut mieux ne pas tuer la religion, car « on tirera beaucoup moins d'une humanité ne croyant pas à l'immortalité de l'âme que d'une humanité y croyant ». Dans son dernier séjour à Rosmapamon, « la pensée de la mort ne le quittait pas ». Il « se plongea dans des méditations sur la mort, dont il parla plus fréquemment aux siens ». A Paris, un mieux apparent se produisit. Renan ne s'y trompa point. A Berthelot il cita le passage, non de l'Ecclésiaste, comme l'avance M. Pommier, mais du psaume LXXXIX, 10, où il est dit que l'homme vit 70 ans; de ses

(1) E. RENAN, *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*, 8e édit., Paris, 1883, p. 363.

Digitized by Google

70 ans cinq mois seulement le séparaient. Le 30 septembre 1892, reprenant la profession de foi de son roman d'*Ernest et Béatrice*, il dit : « Je meurs dans la communion de l'humanité et de l'Église de l'avenir ». Après la phrase du littérateur, deux autres phrases. L'une, de celui qui avait été chrétien : « C'est le moment où l'Église s'emparait des mourants. Elle avait une grande force, l'Église ; elle réglait la vie : faire chaque jour la même chose à la même heure, quelle force ! » L'autre, du pauvre être de gloire : « Que c'est fâcheux de mourir à cette époque de l'année (avant la fin des vacances) : il n'y a personne ! » Le 1er octobre passa. Les heures de la nuit « furent remplies d'une longue et incessante plainte. « Ayez pitié de moi, mon Dieu, ayez pitié de moi ; j'ai pitié de moi-même », disait-il d'une voix forte. Et, comme on lui demandait d'où il souffrait : « De partout », répondait-il ; et il reprenait sa douloureuse invocation. Puis un brusque et long hoquet, suivi d'un autre quelques minutes après, et le calme de la mort. Il était six heures du matin ».

C'est la première fois que nous entendons parler de ces appels réitérés à la miséricorde divine, et la source n'est autre que le journal de Mme Renan. Mme Mary James Darmesteter n'avait laissé entrevoir rien de semblable dans la *Vie d'Ernest Renan* (1898), qu'on pourrait appeler semi-officielle puisqu'elle avait été écrite à la demande de Mme Renan et avait bénéficié des « fines retouches » de sa fille, Mme Jean Psichari (Noémi Renan). Nous y lisons que Renan « mourut, ainsi qu'il l'avait désiré, tout entier, avant le premier affaiblissement de la raison, gardant jusqu'à la fin la douce sérénité de son esprit (1) ». Que vaut l'« Ayez pitié de moi, mon Dieu », répété de la sorte ? Pur automatisme ? Faiblesse d'un Renan à moitié détruit par la mort et n'étant plus lui-même, contre laquelle il avait protesté d'avance ? Ou cri du vrai Renan qui apercevait, à la lumière de l'éternité, la misère de l'homme sans Dieu ? C'est assez que cette dernière hypothèse soit possible pour qu'elle sourie aux croyants. Certes, au regard de la foi catholique, les torts de Renan furent « horribles » comme ceux du personnage dantesque ;

Ma la bontà infinita ha si gran braccia
Che prende ciò che si rivolge a Lei.

23. — Avec le *Renan* de M. Pommier, 1923 a vu paraître la très bonne *Bibliographie des œuvres d'Ernest Renan*, due à MM. Girard et

(1) M. J. Darmesteter, *La vie d'Ernest Renan*, Paris, 1898, dédicace, et p. 321, 324.

Digitized by Google

Moncel (1). Au lieu d'adopter un cadre méthodique, séduisant à première vue, mais peu pratique à cause des mille difficultés de détail qu'entraînent les subdivisions, toujours plus ou moins arbitraires, qu'il impose, ils ont divisé le sujet en trois parties. La première est un inventaire sommaire des manuscrits de Renan. La deuxième est une liste chronologique de ses œuvres, imprimées de son vivant et posthumes : ouvrages proprement dits, articles de revues et de journaux, comptes-rendus de livres. La troisième est une table alphabétique, avec renvois à la table chronologique.

Cette *Bibliographie* servira de guide pour la connaissance de Renan écrivain sous ses trois aspects d'érudit, d'historien, de fantaisiste — ces deux derniers se confondant plus d'une fois —. Elle montre la continuité d'un labeur varié pendant la vie entière. Elle aide à fixer des points restés douteux. Après la révocation de Renan comme professeur au Collège de France, le *Journal des Débats*, du 5 juin 1864, publia en sa faveur un article ingénieux signé : Camus. Janicot écrivit, dans la *Gazette de France*, du 7 juin : « Comme dans les comédies, nous voudrions bien avoir le droit de demander le nom de l'auteur de cet article. Il est si bien fait, les intérêts de M. Renan y sont si chaudement défendus qu'on pourrait croire que c'est M. Renan qui a tenu la plume ». Il ne se trompait point : la *Bibliographie* nous apprend (nos 371-372) que l'article était de Renan, ainsi qu'un article qui parut dans les *Débats* du 14 juin sous la signature d'Alloury.

Deux légères additions à la *Bibliographie*. La lettre de Renan à Alphonse Peyrat, du 8 avril 1856, donnée (n° 994 *bis*), comme publiée pour la première fois par J. Reinach, *Quelques lettres à Alphonse Peyrat* (1903), se lit déjà dans H. Desportes et F. Bournand, *Ernest Renan, sa vie et son œuvre*, Paris, 1893, p. 136-137, qui n'indiquent pas leur source. Les deux premiers articles de Renan, sur Valentine de Milan et Christine de Suède, publiés, à titre d'« énigmes historiques », dans le *Journal des jeunes personnes* (1846 et 1847), que dirigeait Mlle Ulliac, une amie de sa sœur Henriette, ont été réunis en brochure par les soins de M. Jean Psichari, arrière-petit-fils de Renan, à peu près au moment où paraissait la *Bibliographie*. Hélas ! un critique a découvert que c'étaient tout simplement des démarquages de la *Biographie* Michaud (2). Médiocre entrée dans la carrière littéraire d'un auteur qui devait connaître d'autres triomphes !

(1) Henri Girard et Henri Moncel, *Bibliographie des œuvres d'Ernest Renan* (*Publications de la société Ernest Renan. Histoire religieuse*, t. I), Paris, Presses universitaires de France, 1923. In-8° de 261 p., un portrait 20 fr.

(2) Cf. J.-J. Brousson, dans les *Nouvelles littéraires*, 1er septembre 1923.

Digitized by Google

24. — Les *Écrits spirituels* de Charles de Foucauld (1) confirment l'impression de sainteté qui se dégage de sa *Vie*. En les livrant au public, M. René Bazin a bien mérité, une fois de plus, de ceux qui ont le culte des grandes âmes.

Charles de Foucauld n'a rien composé, à dater de sa conversion, pour être connu du monde. Nous n'avons ici que des fragments empruntés à des méditations qui étaient pour lui seul, à des cahiers de retraite, à sa correspondance. Le morceau capital ce sont les *Huit jours à Éphrem*. C'est une retraite de 1898, dont il est douteux que Foucauld l'ait faite à Éphrem même : M. Bazin suppose que, méditant dans sa cellule ou dans la chapelle de Sainte-Claire, à Nazareth, il se transportait simplement en esprit à Éphrem. L'idée de cette retraite est de vivre avec le Christ, en compagnie de la Vierge, des apôtres et de Marie-Madeleine, les huit jours que Notre-Seigneur aurait passés à Éphrem avant d'aller en Galilée et, de là, au Calvaire. Cela égale ce qu'il y a de plus beau dans la littérature religieuse de tous les siècles.

Le mot qui résume tout pourrait être celui de la lettre écrite par Charles de Foucauld le matin du 1er décembre 1916, quelques heures avant sa mort tragique : « Quand on peut souffrir et aimer, on peut beaucoup, on peut le plus qu'on puisse en ce monde : on sent qu'on souffre, on ne sent pas toujours qu'on aime, et c'est une grande souffrance de plus; mais on sait qu'on voudrait aimer, et vouloir aimer, c'est aimer. On trouve qu'on n'aime pas assez — ceci est vrai, on n'aime jamais assez, — mais le bon Dieu, qui sait de quelle boue il nous a pétris, et qui nous aime bien plus qu'une mère ne peut aimer son enfant, nous a dit, lui qui ne meurt pas, qu'il ne repousserait pas celui qui vient à lui ».

25. — *Un catholique au XXe siècle*, voilà tout Bazire (2), non pas seulement catholique pour son compte, mais l'un des meilleurs ouvriers de la reconstruction chrétienne de la France.

Son rôle s'est affirmé principalement à la tête de l'Association catholique de la jeunesse française, qu'il présida de 1899 à 1903, et comme apôtre du catholicisme social. La guerre le prit : les fragments de son carnet de campagne qui sont publiés montrent en lui un homme, un

(1) Charles de Foucauld, *Écrits spirituels*, avec une préface de René Bazin, Paris, J. de Gigord, 1923. In-12 de x-269 p., un portrait, 6 fr. 75.

(2) *Un catholique au XXe siècle. Henri Bazire*. Paris, Bloud et Gay, 1922. In-8° de vi, 273 p., un portrait 10 fr.

Digitized by Google

soldat, un chrétien magnifiques. Il mourut, le 23 juillet 1919, à 46 ans, des gaz intoxicants et de l'usure de ces terribles années.

« Comme à l'Association catholique de la jeunesse française il est traditionnel de faire œuvre collective, plutôt que personnelle », le livre écrit en l'honneur de Bazire est dû à la collaboration de quelques-uns de ceux qui l'ont particulièrement connu et aimé. Le P. Thorin présente l'adolescent : M. Reverdy, le président de l'Association catholique de la jeunesse française ; M. Lerolle, l'apôtre social ; M. Piot, l'avocat ; M. François Veuillot, le journaliste ; M. Denais, l'homme politique ; le lieutenant-colonel Godefroy, le soldat ; le P. Desbuquois, le chrétien qui consomme le sacrifice final, et M. Goyau, dans une belle préface, dit la grandeur et la fécondité de son effort catholique.

26. — *Madeleine Sémer* est un des beaux livres de notre temps (1). M. l'abbé Klein y fait connaître, avec beaucoup de délicatesse, une « expérience religieuse » de tout premier ordre.

Née en 1874, celle dont il raconte la vie est morte en 1921. Elle changea, en se convertissant, son prénom romantique d'Héloïse pour celui de Madeleine. Quant à son nom de famille, pour des motifs de discrétion aisés à comprendre, M. Klein ne le donne pas tel quel, pas plus que celui de son mari et que les noms de la plupart des personnages qui interviennent dans cette histoire. Quelques-uns, à vrai dire, sont transparents.

Madeleine fit une fervente première communion. « Je me souviens, écrira-t-elle en pleine période d'incrédulité, de mes derniers transports de foi vers 12 ou 13 ans. Je serais devenue dans cette voie une sainte Thérèse... A 13 ans et demi, avant 14, le voile s'est déchiré ». Comment se produisit la déchirure ? Nous l'ignorons. Ses études n'allèrent pas au delà du brevet élémentaire. Mais son intelligence, très ouverte, fut vite en éveil : il se peut que des lectures précoces l'aient éloignée du christianisme, et l'on se demande si celle de la *Vie de Jésus* de Renan ne fut pas du nombre, à voir la manière dont elle parle de « ce charmant renégat ». En tout cas M. Klein est autorisé à intituler : *Lectures d'une païenne* le chapitre où il passe en revue, grâce à un recueil d'extraits, les livres qu'elle aima jusqu'aux jours d'épreuve.

Aux « longs égarements de l'esprit » s'ajouta un « bref égarement du cœur ». Fiancée à 16 ans, dans une ville d'Afrique, Madeleine contracta, moins d'un an après, un mariage purement civil. Quand un fils lui naquit, au bout de deux ans, il ne fut pas même question de le

(1) Félix Klein, *Une expérience religieuse. Madeleine Sémer convertie et mystique, 1874-1921*. Paris, Bloud et Gay, 1923. In-8° de 273 p., un portrait, 10 fr.

Digitized by Google

baptiser. A 33 ans, « un entraînement, des lettres qu'une rivale avait dérobées, un duel, un procès où elle ne voulut pas se défendre, un divorce prononcé contre elle » la forcèrent à tout abandonner : maison, situation, fortune, et bientôt la présence de son fils. Seule, privée de ressources, elle vint à Paris pour y gagner sa vie. Les débuts furent durs. Elle ne trouvait pas de place et, pour sa bourse à peu près vide, les pensions les plus modestes étaient trop chères. Elle dut demander une chambre à un couvent de l'avenue Malakoff. Son passé n'était pas de nature à faciliter son admission, d'autant qu'il ne restait pas de chambre libre. Devant le refus momentané, devant l'invitation à fournir de plus amples renseignements sur sa personne, elle perçut tout d'un coup l'abîme entr'ouvert sous ses pas. Une telle détresse se lut dans son regard que « la supérieure du couvent en fut toute émue et lui adressa des paroles encourageantes ». Madeleine, n'y tenant plus, lui exposa d'un trait son histoire et l'interrogea sur ce qu'il fallait faire. « Il faut rester ici, mon enfant, dit la supérieure ; nous y trouverons un petit coin pour vous, et ensuite l'on vous aidera à chercher un poste ». Ce qui eut lieu. M. Klein ne nomme pas la supérieure et le couvent : le couvent était celui du Saint-Sacrement, et la supérieure sœur Marie-Isabelle, une femme au clair regard et au grand cœur. Quand elle mourra (1916), Madeleine écrira dans son journal : « Voici la fin d'une belle amitié, d'une confiance entière, d'un doux et cher devoir auquel, je crois, je n'ai jamais manqué. Je n'oublierai pas. Pleurer en Dieu c'est consoler sa souffrance ; mais c'est aussi la garder toujours ».

Péniblement furent trouvées, en janvier 1910, chez une riche baronne sud-américaine, une situation qui la garantit, mais pour deux mois seulement, contre l'insécurité matérielle ; puis une autre, chez un diplomate, qu'elle occupa de mai 1910 au milieu de janvier 1911, et qu'elle perdit par suite d'une révolution politique dont le diplomate fut victime ; une troisième, qu'elle garda, non sans vives souffrances pour son amour-propre, près de deux ans, dans une famille étrangère ; une quatrième, où sa vie coula « jolie, heureuse et gâtée », chez une israélite nonagénaire, cultivée et bonne, Mme A. S[inger], nièce du célèbre P. Alphonse Ratisbonne, de novembre 1912 à novembre 1915 ; une cinquième enfin chez le prince de M[onaco], qui avait apprécié sa haute valeur dans des visites à Mme Singer et qui lui offrit le titre de secrétaire particulier.

Quatre mots disent cette âme, de 1909 à 1921 : nitzschéenne d'abord, ensuite bergsonienne, chrétienne, mystique.

D'abord nitzschéenne. Nietzsche l'avait intéressée dès avant 1909. Parmi les extraits de ses lectures se trouve une page de Nietzsche

Digitized by Google

déclarant que « les grands esprits sont des sceptiques. Les convictions sont des prisons ». Au couvent de l'avenue Malakoff, où elle attend d'avoir un gagne-pain et où elle reviendra maintes fois, elle revendique son indépendance. Si elle assiste à la messe dominicale, même aux saluts du Saint-Sacrement, c'est uniquement pour faire plaisir à la supérieure. Ses lectures variées vont dans le sens du scepticisme. « France, note-t-elle, a raison, avec la roue de vérité : un peu en chaque rayon et toute en tous ». Elle lit et relit la *Vie* de Nietzsche. « Presque toutes ses idées me plaisent, écrit-elle... Depuis une semaine je n'ai causé qu'avec Nietzsche ». Elle en copie des phrases qui pourraient mener loin. « Impression de Nietzsche devant un orage : « Libres puissances sans éthiques! Qu'elles sont heureuses, qu'elles sont fortes ces volontés pures que l'esprit n'a pas troublées! » J'ai pensé le fond de cela devant la mer mauvaise à A. et dans des impératifs de conscience exigeants ». S'abandonner aux impulsions des « libres-puissances sans éthiques », ce qui veut dire « affranchies du souci moral », heureusement non, remarque M. Klein, ce n'est point son idéal ou, si elle a « pensé le fond de cela » dans ses moins bonnes heures, bien vite il n'y paraît plus. L'emprise de Nietzsche n'en continue pas moins : « sa pensée, dit-elle, laboure dans la mienne ». Comme si ce n'était pas assez de Nietzsche pour lui donner le vertige, elle subit fortement l'influence de *Force et matière* de Büchner, ouvrage médiocre et sophistique mais dont l'allure tranchante lui en impose : « Je m'ennuie, écrit-elle, je ne peux que lire *Force et matière* toujours ». Le christianisme est décidément bien loin.

Malgré tout elle s'en rapprochait insensiblement, conduite par sa droiture, par le souci d'élégance et de beauté morales qui accompagna, dans cette femme « d'une grâce et d'une beauté vraiment hors de pair », le goût des belles robes et de toutes les belles choses, et qui lui faisait dire : « Etre héroïque c'est s'aimer du plus bel amour. Devant un choix moral je me jette sur la meilleure part ». Et encore : « Sachant la vanité de vouloir détruire en moi le besoin d'attacher, de conquérir, je n'ai trouvé que cela : être digne, être digne ». « Cela » aurait bien pu ne pas suffire : Madeleine heureusement comprit qu'elle ne pouvait compter tout à fait sur elle-même. Autrefois elle avait noté, évidemment comme un idéal, ce que Romain Rolland dit de son héros, Jean-Christophe : « Qui priait-il? Qui pouvait-il prier? Il ne croyait pas en Dieu, il croyait qu'il n'y avait pas de Dieu. Mais il fallait prier, il fallait *se prier* ». Formule engageante, mais fallacieuse, puisqu'il faut bien en venir à reconnaître qu'on ne peut « s'exaucer ». Alors on prie un Autre, qui peut. « Hier soir, dans la pleine conscience de ma faiblesse et de mon impuissance, écrit Madeleine, le 17 jan-

Digitized by Google

vier 1910, j'ai senti, j'ai touché la force et le courage ». Le 22 juillet 1911 : « Très humble devant moi aujourd'hui. J'ai senti amèrement que je ne savais rien, que je n'étais bonne à rien ». Et, le 24 juillet : « J'aime Dieu sans y croire ; je crois un tas de choses que je n'aime pas, et je préfère vivre selon mon amour que selon mes croyances ». Elle n'est pas arrivée, elle est en marche. Qu'est-ce qui la mène vers Dieu? C'est la grâce invisible et aussi, sans qu'elle y prenne garde, l'atmosphère du couvent qu'elle fréquente, l'affection qu'elle y trouve, la chapelle qui l'attire : « Ce matin, à la chapelle, trouvé faciles les gestes de recueillement et de prière. Mon impuissance, mes inquiétudes, mes pauvres espoirs se reposaient dans l'agenouillement, comme séparés de moi. Je les voyais, je les regardais, de mes yeux fermés à tout et ouverts sur eux, et j'en avais grande pitié ». C'est l'Évangile, dont elle lit quotidiennement un chapitre, non comme livre divin, mais comme source de purs et hauts sentiments, et qu'elle ne laissera que dans la période dominée par l'influence matérialiste de Büchner. C'est son fils, retrouvé après une longue séparation, qui est gravement malade et qui, désarmé devant la douleur et la perspective de la mort, n'a pu retenir ce cri : « Oh! maman, j'étais si seul! Si j'avais pu prier! »; elle écrira plus tard à ce fils : « Après avoir entendu ce profond cri de détresse : « Oh! maman, si j'avais pu prier! » je n'ai plus désiré qu'une chose, t'aider à le faire, et pour cela le faire moi-même de tout mon cœur ». C'est, enfin, l'influence de Bergson, qui supplante celle de Büchner et de Nietzsche. Bergson n'est pas, tant s'en faut, un philosophe chrétien ; mais, dira-t-elle, dans une lettre du 14 février 1914, « Bergson, en me détournant scientifiquement du matérialisme, en me donnant la foi en une possible liberté, m'a rendu le sens du spirituel, du divin. Il a été pour moi le pont sur l'abîme que je croyais infranchissable, la main qui vous conduit dans le chemin nouveau. » Le mysticisme d'Émerson, « si près de Dieu, loin de tout dogme », et le pragmatisme de W. James, « avec sa notion particulière des mots : vérité, croyance », la rapprochent de Dieu. D'autres lectures d'ouvrages spiritualistes ou nettement religieux : Lacordaire, d'Hulst, Pascal, sont illuminatrices. Et le progrès intérieur continue. Le 16 février 1913, elle note : « Renouvelé aujourd'hui, dimanche, la descente religieuse en moi-même. J'y ai touché l'esprit de foi, de charité, de sacrifice. J'ai désiré qu'il restât en moi. J'ai souhaité de tout mon cœur de vivre et de mourir en lui. J'y puise les utiles regrets et les plus chères promesses. Il réalise harmonieusement toutes mes tendances supérieures ; il pardonne aux autres. J'ai atteint, sinon dépassé, le maximum, l'amplitude de ma force, de ma clarté d'esprit. Ce moment me fait désirer

Digitized by Google

pour ma philosophie, mes rêves, mes hardiesses spirituelles, un cadre, une famille. Quelle douceur d'amour dans la prière, dans l'élan de soi vers le Parfait! » Le Parfait c'est Dieu, et la famille l'Église. Au commencement de l'été de 1914, elle trouve Dieu, elle entre dans l'Église.

Logique, droite et généreuse comme elle est, Madeleine n'embrasse pas le christianisme à demi. Elle s'applique à la connaissance de la doctrine religieuse. Lacordaire, d'Hulst et, avec eux, Newman, sont les auteurs qu'elle préfère. Combien d'autres elle lit : saint Augustin, saint Jérôme, saint François de Sales, Bossuet, Fénelon, Ozanam, Gratry, etc.; par dessus tous l'Évangile et l'*Imitation* approfondis incessamment! Et de quel cœur elle accepte, par delà les ordres, les conseils évangéliques! Elle-même constate, en toute franchise et simplicité, à la fin de 1916, qu'elle a « la sensation nette de vivre deux vies : l'une surnaturelle, docile aux enseignements de l'Église et les faisant prévaloir sur tout; l'autre naturelle, pleine de paix, d'équilibre, de santé, mais toute dépendante de la première et dans la volonté d'obéir complètement à ses impulsions ». Pendant la guerre, sa conduite montre — une fois de plus — que, dans les vrais amis de Dieu, la haute piété s'accorde avec l'accomplissement des devoirs ordinaires et, dit M. Klein, que « la nature humaine donne ses plus beaux fruits sous le soleil de la grâce ». Convertie, Madeleine est apôtre. Elle l'est, comme de juste, surtout de son fils, qu'elle a l'immense joie d'acheminer au baptême. Le beau chapitre que celui qui a pour titre : *La mère du soldat et du converti*! Tous les jours elle écrivait à ce fils. Ses lettres ont été conservées : « elle ne seraient pas indignes d'une reproduction intégrale », estime M. Klein. Ce qu'il en cite est, en effet, remarquable, et fait désirer de les posséder toutes; leur recueil serait, parmi tant de livres de guerre, un des plus beaux.

On se rappelle que, dans la période de ses égarements, Madeleine disait de la ferveur de son enfance : « Je serais devenue dans cette voie une sainte Thérèse ». Elle n'est pas devenue une sainte Thérèse, mais elle a été de sa lignée spirituelle. Le 15 septembre 1917, Dieu commença de l'élever aux états mystiques, autant qu'on peut l'affirmer dans une matière aussi délicate mais où tout porte à croire que Madeleine ne fut pas le jouet de l'illusion. Le grand intérêt de cette quatrième phase de sa vie c'est que, pour la connaître, nous avons des notes écrites par obéissance, au jour le jour, sans se relire. M. Klein observe que, si beaucoup de mystiques ont été favorisés de manifestations aussi frappantes, plus frappantes même, de la condescendance divine, « il en est peu que leurs habitudes d'esprit aient aussi bien préparés que Madeleine à en tracer une peinture fidèle ». Ces pages ont une rare valeur documentaire, et se distinguent par la

Digitized by Google

vivacité de l'accent et des richesses de style. Plus Madeleine est unie à Dieu, plus elle désire donner de lui. Une de ses démarches qui la révèlent le mieux est celle qu'elle fit auprès de M. Bergson. Ayant retrouvé grâce à lui la foi au libre arbitre et au spiritualisme, elle tint à le remercier de la part de vérité dont elle lui était redevable, et tenta, par l'exposé simple et loyal de sa propre expérience, « de lui montrer, au delà des faits qu'il avait analysés avec tant de pénétration, l'existence non moins assurée d'autres faits d'un ordre encore supérieur ». Ce n'est pas se risquer beaucoup que de croire qu'elle rêva « que son guide monterait avec elle plus haut ». Du moins M. Bergson l'écouta, « nous a-t-il assuré lui-même, raconte M. Klein, avec un vif intérêt et resta très frappé, non seulement de sa sincérité et de sa vive intelligence, mais de sa pondération et de son parfait équilibre. Ses confidences lui inspirèrent, ajoutait-il, les mêmes sentiments complexes que son ami William James lui avait dit ressentir devant le fait mystique : incapacité de le comprendre entièrement, mais conviction qu'il existe et même, tout au fond de soi, inclination naturelle à lui faire écho ». Le 28 septembre 1920, Madeleine écrivait : « Il n'est pas possible que, par tout cet amour qu'il (Dieu) répand dans mon pauvre être, je n'aie pas un jour des fils, des filles ; peut-être quand je serai morte seulement, mais il me semble qu'amour et fécondité doivent être même chose en Dieu ». Plus d'une fois il lui fut donné, avant de mourir, de ressentir les consolations de cette maternité de grâce. Il semble qu'elle ait deviné juste en soupçonnant qu'elle ferait du bien — et plus encore — après sa mort.

La mort se présenta dans la nuit du 7 au 8 mai 1919, telle qu'elle l'avait souhaitée : « Je voudrais mourir en le sachant, en le voyant ». Après des années de vie chrétienne et mystique, où elle se proclamait « trop heureuse », la souffrance était venue, appelée de ses vœux : cinq jours seulement, mais où s'accumula tout ce qui pouvait rendre le sacrifice le plus crucifiant possible. Ses dernières paroles furent : « Tout droit, dans la vérité ! Je vois déjà la lumière ».

27. — Quel est l'état religieux de la France ? Pour répondre à cette question, M. Rébelliau (1) s'est appuyé, non sur les phénomènes, peut-être accidentels, du temps de crise qu'a été la guerre, mais sur les faits d'avant-guerre entre 1900 et 1914. Des « trois grandes églises dans lesquelles se groupe la partie religieuse de la nation » : catholicisme,

(1) A. Rébelliau, *Le fait religieux dans la France contemporaine. État des Églises en 1920* (*Correspondance de l'Union pour la vérité*, nouv. série, 30e année), Paris, Union pour la vérité, 1922. In-8 de 100 p.

Digitized by Google

protestantisme, judaïsme, il a étudié l'organisation, le culte, les œuvres visibles et tangibles.

Le catholicisme, qui n'a pas voulu de l'association cultuelle au moment de la « séparation », et le protestantisme, qui l'accepta, loin d'être ébranlés par cette séparation que M. Rébelliau qualifie, par euphémisme, de « sévère », ont concentré leurs forces en vue de l'entretien spirituel intérieur et de la propagande extérieure ; ce qui n'a pas eu lieu dans le judaïsme français. Sur le chapitre du culte, le catholicisme a conservé « une supériorité évidente ». Le protestantisme et même le judaïsme ont maintenu ce qui existait ; qui plus est, « des velléités ou des essais intéressants d'accroissement s'y affirment ». La contribution religieuse au bien individuel et social a été, sur toute la ligne, considérable, en progrès constant. Pour conclure, dit M. Rébelliau, « le fait religieux en France révèle non seulement une survivance, mais une vie actuelle. Et, à n'en juger que par l'apparence, cette vie religieuse n'a rien à envier à celle des autres pays ».

Comme tout ce qui sort de la plume de M. Rébelliau, ces pages méritent l'attention. L'idée générale en est certainement juste. Et quel avantage d'avoir, en si peu d'espace, tant de renseignements précis et triés avec soin !

On regrettera que M. Rébelliau ait glissé trop vite ou gardé le silence sur bien des choses. Quelques exemples. Sauf pour ce qui concerne le culte, nous ne voyons guère l'état religieux des juifs de France. La part de l'étranger — Angleterre et Amérique — dans l'action religieuse intrafrançaise du protestantisme est à peine indiquée. A s'en tenir à l'exposé de M. Rébelliau, on aurait presque l'impression que, en matière d'œuvres charitables, le protestantisme offre l'équivalent du catholicisme. Sans mésestimer la bienfaisance protestante, n'est-il pas facile de constater qu'elle n'a rien qui ressemble, même de loin, à nos Petites-Sœurs des Pauvres, que M. Rébelliau ne nomme pas, et à la multitude de leurs émules de tant d'autres congrégations religieuses, qu'il ne nomme pas davantage, qui consacrent leur vie — et comment ! — au service de « l'innombrable misère » sous toutes ses formes, physiques et morales. M. Rébelliau ne parle pas des ordres contemplatifs : Carmélites, Clarisses, Trappistines, Visitandines, etc. Leur valeur de vie n'est pas un « fait extérieur » ; mais leur persistance et leur multiplication, en dépit de tous les obstacles, sont des « faits » qui témoignent « extérieurement » de l'emprise du Christ sur les âmes. Un fait encore l'intérêt que suscite la littérature ascétique et mystique. Un fait l'essor des communions. M. Rébelliau signale, à bon droit, « les honneurs rendus au Saint-Sacrement » : les processions de Lourdes ou les congrès eucharisti-

Digitized by Google

ques, pour ne rien dire du reste, ont une portée indéniable. Les communions, de beaucoup plus nombreuses que par le passé, attestent au dehors un surcroît de conviction religieuse, en même temps qu'elles contiennent le secret des magnificences de la charité catholique.

28. — Le t. XI du *Manuel ecclésiastique pour l'Allemagne catholique*, publié sous la direction du P. Krose, embrasse les années 1922-1923 (1). Il est divisé en huit parties : 1° Organisation de l'Église universelle (principaux dignitaires de l'Église catholique à la fin de mars 1923); 2° Législation ecclésiastique (32 actes du pape, des congrégations et des tribunaux romains) et civile (6 actes), par N. Hilling, à Fribourg-en-Brisgau ; 3° Missions catholiques en pays païens, par le P. A. Bäth, S. J., à Bonn ; 4° Écoles confessionnelles, par W. Marx, président du sénat; 5° Œuvres charitables et sociales par H. Auer, directeur de la bibliothèque du Caritasverband à Fribourg-en-Brisgau ; 6° Statistiques confessionnelles et ecclésiastique, par le P. Krose, à Bonn ; 7° Organisation de l'Église catholique en Allemagne (évêchés, ordres religieux : clergé régulier, frères laïques, femmes), par J. Sauren, à Cologne ; 8° Tables de statistique pour tous les décanats : cures, clergé, nombre des catholiques, mariages, naissances, baptêmes, morts, communions, par le même.

Il y a là une masse considérable et très précieuse de renseignements pour connaître l'état religieux de l'Allemagne catholique. Si on les compare avec ceux que M. G. Goyau avait groupés, en 1900, sur la période de 1871 à 1895 (2), on constate que le catholicisme allemand conserve une vitalité robuste. En janvier 1921, le nombre des catholiques de tout l'empire était de 20077769, celui des non-catholiques (la plupart protestants) de 40096804. Un chiffre serait inquiétant si la disproportion qu'il accuse entre les gains mutuels du catholicisme et du protestantisme devait se poursuivre : pendant les années 1919-1922, il y a eu environ 118993 sorties de l'Église catholique et seulement 26638 conversions au catholicisme. Les missions catholiques allemandes ont subi le contre-coup du traité de Versailles ; « la volonté de mission de l'Allemagne catholique est hors de doute », dit le P. Bäth, et le nombre des missionnaires, mal connu, mais relativement peu élevé, semble devoir croître. L'organisation des œuvres charitables et sociales continue d'être puissante. Signalons, parmi

(1) *Kirchliches Handbuch für das katholische Deutschland*, herausgegeben von Hermann A. Krose, S. J., t. XI (1922-1923), Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1923. In-8°, relié, de XIX-405 p. 32 fr. 50.

(2) *Dictionnaire de théologie catholique*, Paris, 1900, fasc. III, col. 839-850.

Digitized by Google

elles, le jeune Friedensbund des catholiques allemands fondé, en 1917, pour le travail en commun des catholiques de tous les pays en vue de la réconciliation des peuples ; « le nombre de ses adhérents est encore tout petit ».

29. — Comme tant d'autres, M. Carrère (1), « devenu romain », a été subjugué par Rome, « Rome éternelle ». Le présent s'est éclairé, pour lui, de tout le passé. En voyant surgir « cette figure immense de Léon Ier, un des hommes les plus beaux qui soient dans toute l'histoire du monde », en trouvant devant lui « la trace de pareils géants moraux », il a été « attiré par la grandeur de l'Église » et c'est « avec des yeux nouveaux » qu'il l'a considérée. Ce qui lui est apparu de « la beauté humaine de l'Église » il a voulu le dire. De là cet « essai de synthèse » sur les deux Rome, que M. Paul Bourget lui demandait voilà vingt ans. L'œuvre est belle. Le style a de l'éclat, la pensée de la vigueur. Et désormais le nom de M. Carrère s'inscrit parmi ceux des pèlerins de Rome qui en ont le mieux parlé.

Son ouvrage est formé de quatre chapitres, que complètent un épilogue, un appendice donnant la traduction de la loi des garanties, et quelques notes historiques.

Le 1er chapitre : *Pourquoi Rome est éternelle*, discute les explications de Gœthe, de Gibbon, de Nietzsche, de Taine, de M. Léon Daudet, et conclut que Rome, dont l'évolution fut semblable à celle de ces métropoles antiques : Thèbes, Memphis, Babylone, Ninive, Suze, Ecbatane ou Tyr, portait le même destin qu'elles « s'il n'y était venu un certain Pierre de Galilée... Dans la fondation de ce que devait être vraiment la « Ville éternelle » il est entré quelque chose qui se différenciait totalement de ce qui avait été le fondement réel de la ville ancienne, qui était même exactement tout le contraire, une « pierre » aussi indestructible que l'autre était périssable, car l'autre était la force et celle-ci était l'idée : *Tu es Petrus et super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam* ».

Le *Tu es Petrus* remplit le chapitre II. Rome étant la « ville de Pierre », on ne peut la comprendre que si l'on connaît et comprend celui que l'Église revendique pour chef. Nous avons de lui, de l'homme plutôt que du saint, un portrait magistral. Ce n'est pas le Simon-Pierre bien intentionné mais d'une prudence excessive, sans énergie, sans vouloir, « bonhomme » dans le sens mesquin du mot; c'est le dévouement même, et l'élan, et le courage, si « bonhomme »

(1) Jean Carrère, *Le pape*. Paris, Plon-Nourrit, 1924. In-16 de II-328 p., 7 fr. 50.

Digitized by Google

dans le sens étymologique et le plus large du mot « qu'on ne peut s'empêcher de l'aimer pour lui-même » et non seulement pour sa haute mission. M. Carrère, qui emprunte tous les traits de sa peinture à l'Évangile et aux Actes et qui proteste, non sans cause, contre le grossissement, par la sensibilité populaire et par la plume d'un Malherbe ou d'un Bossuet, du reniement de l'apôtre, affaiblit pourtant l'Évangile et minimise les torts du saint dans cette circonstance. Pierre ne s'est pas contenté de nier trois fois « d'être cet homme que l'on recherche », des disciples de Jésus — ce qui était gros déjà —; il a dit et redit, et cela avec des imprécations et des serments, qu'il ne connaissait pas cet homme, *coepit detestari et jurare quia non novisset hominem*.

Le 3e chapitre : *Pierre et César*, esquisse l'histoire de la lutte entre César et Pierre. César c'est Charlemagne, c'est Henri IV, Frédéric Barberousse et Frédéric II; c'est l'empereur rêvé par Dante et c'est Philippe-le-Bel, c'est Charles-Quint et, sans parler de Louis XIV et de Joseph II, c'est Napoléon Ier, c'est Napoléon III, dont l'attitude, en dépit des premières apparences et bien qu'il n'ait de commun avec eux que le manteau de parade, confirme celle des Césars nommés, et c'est François-Joseph d'Autriche. Quant à Pierre, c'est Adrien Ier, Grégoire VII, Adrien IV, Alexandre III, Grégoire IX, Innocent IV, Sixte-Quint et, près de nous, c'est un Pie VII, un Pie IX, un Pie X. La thèse de M. Carrère est que, le long des siècles, entre Pierre et César « il n'y a jamais eu collaboration, ni succession, ni partage, mais une lutte tantôt courtoise, tantôt ardente, tantôt visible, tantôt cachée, dans laquelle se heurtaient perpétuellement les deux grands principes qui conduisent le monde, surtout depuis la venue de Jésus-Christ : la force et l'idée, ou, sous des termes plus précis, l'orgueil et la charité », et que « les papes ont eu raison de résister à l'ambition impériale ».

De Charlemagne, seul parmi les Césars, l'histoire enseigne, pense M. Carrère, qu'il fut « humble de cœur devant l'Église, son fils sincère et soumis ». « Fils sincère » de l'Église et mettant loyalement sa puissance au service de l'Église, oui; fils « humble de cœur » et d'une soumission pratique irréprochable, il ne le fut pas toujours. L'« évêque du dehors » qu'il résolut d'être ne se garda pas d'intervenir en « évêque du dedans »; faute de distinguer les affaires civiles des affaires religieuses, il prétendit trancher de lui-même celles-ci comme celles-là. Envers Léon III, en particulier, il affecta des allures dominatrices. Ajoutons que Léon III n'eut pas l'envergure de son prédécesseur Adrien Ier et ne fut pas le « grand pape » que M. Carrère vante à trois reprises. Il eut cependant l'habileté — autant qu'on peut l'entrevoir à travers les textes — de régler, sans avoir prévenu Charlemagne,

Digitized by Google

la cérémonie du sacre impérial. Charlemagne entendait bien devenir empereur ; mais il voulait l'être à son heure et selon son programme. En prenant et imposant l'initiative, Léon III s'affirmait, aux yeux de tous, le supérieur de celui qui par lui accédait à l'empire. Là serait sans doute l'explication du mécontentement que montra Charlemagne.

Quelques autres données historiques de M. Carrère sont sujettes à caution. Grégoire VII n'a pas été « abbé à Clùny » ni moine dans ce monastère. Il n'échappa point « par sa seule force morale » à Cencius, à la suite de l'attentat de Noël 1075 ; il fut délivré par le peuple. Le récit qui représente Henri IV venant « nu-pieds, en chemise, devant la forteresse » de Canossa où l'attendait le pape, et restant « trois nuits et trois jours dans la neige à solliciter que Pierre veuille bien le recevoir », est, en partie, légendaire. Légendaire également le soufflet que « de sa main gantée de fer » Colonna aurait donné à Boniface VIII. Le séjour des papes en Avignon doit être déploré dans sa cause : l'impossibilité de fait pour les papes d'exercer à Rome leur mission apostolique, et dans ses conséquences : les maux du grand schisme ; mais en soi la prétendue « captivité d'Avignon » fournit une des plus belles suites de papes qu'enregistre l'histoire.

De ces « fresques à larges traits » certains détails encore paraîtront contestables; l'ensemble est frappant et juste. Sur Grégoire VII et Canossa, « la plus magnifique date de notre épopée terrestre » ; sur la conception impérialiste de Dante, « le plus grand poète de l'Occident avec Virgile » ; sur Charles-Quint, « véritable auteur du sac de Rome » ; sur Napoléon Ier, qui ramène et condense en lui, « comme en une synthèse suprême, toutes les grandeurs apparentes et toutes les folies profondes que nous connaissons de César », il y a des pages superbes.

Le chapitre IV : *La question romaine* est d'un autre ton que les précédents : aux larges aperçus d'une sorte de « Discours sur l'histoire universelle » succède un exposé calme, minutieux, documentaire. Le conflit lui-même, dit l'auteur, « n'a rien de commun avec la lutte de tant de siècles engagée par César contre Pierre ». César, quand il cherchait à s'emparer de Rome ou à soumettre le pape, convoitait l'empire du monde et tendait à domestiquer la puissance de Pierre à son profit. Dans la question romaine, de la part de l'Italie « aucune idée d'ambition impérialiste, ni la moindre velléité d'exploiter au profit d'un puissant de ce monde la puissance incalculable de la papauté », ni surtout la moindre haine contre l'Église si l'on tient compte de la « très grande majorité », de la « presque unanimité » de l'Italie « profondément catholique », mais seulement le fait d'un peuple « qui veut devenir nation comme tous les grands peuples

Digitized by Google

environnants » et qui, pour cela, réclame « l'intégralité de son territoire géographique dont Rome est la partie essentielle ». Il serait intéressant d'examiner, à la suite de M. Carrère et non sans discuter quelques-unes de ses vues, les raisons historiques du Saint-Siège et celles de l'Italie dans leurs revendications mutuelles, de noter les principaux épisodes du débat depuis la loi des garanties jusqu'à nos jours, de montrer que, si la question demeure, si elle est officiellement au point exact où elle était en 1871, elle n'est plus la même dans l'état des esprits, elle n'apparaît pas, pour toujours, insoluble. La solution est-elle proche? C'est possible; ce n'est pas sûr. Mais, « quand on considère l'évolution accomplie de 1871 à 1921, que ne peut-il se passer de 1921 à 1971? Et dans cent ans? Et dans mille ans? On peut tout attendre quand on se sent éternel ».

En attendant, on constate que « de Pie IX à Pie XI le halo du Saint-Siège n'a fait que s'élargir de règne en règne ». Renan donna, en 1872, au cercle Cavour de Rome, une conférence sur la question romaine : « l'unité catholique, écrivait-il, supposait le pouvoir temporel; le pouvoir temporel disparu, l'unité catholique disparaîtra (1) ». C'était l'avis de tous ceux qui ne savaient pas voir ce que M. Carrère appelle « le fond spirituel » de la puissance du pape. On ne pouvait se tromper davantage. De la crise de 1870 le successeur de Pierre est sorti plus grand.

Félix VERNET.

(1) Cf. JEAN POMMIER, *Renan*, p. 251.

Digitized by Google

CHRONIQUE DE THÉOLOGIE DOGMATIQUE

OÙ EN EST LE PROBLÈME DU SALUT DES INFIDÈLES

De tout temps, la question du salut des infidèles a préoccupé les esprits qui ont foi en une providence surnaturelle de l'humanité. Elle se pose aujourd'hui avec plus d'acuité peut-être que jamais. Le croyant qui est au courant du progrès de la géographie et de l'histoire des religions se demande ce qu'il faut penser au point de vue du salut de ces foules innombrables qui ont vécu dans le passé ou qui vivent encore dans le présent, sans qu'il y ait de leur faute, en dehors de toute connaissance de la révélation, parfois même dans l'ignorance invincible de Dieu. Il voit, avec les découvertes récentes, s'allonger la chaîne des générations passées, non seulement celles des civilisations païennes que nous révèle l'histoire classique, mais celles beaucoup plus nombreuses encore de ces tribus primitives que nous fait connaître la préhistoire : quels secours religieux pouvaient être offerts à ces hommes anciens pour atteindre la vie éternelle ? Aujourd'hui, nous constatons, qu'après dix-neuf siècles de prédication chrétienne, les deux tiers de l'humanité restent encore en dehors de la voie normale du salut. Comment concilier ces faits avec l'universelle providence, avec la bonté et la justice de Dieu ?

On comprend que des maîtres de la pensée catholique aient apporté toute leur attention à projeter une lumière plus abondante sur cette question délicate. Après les beaux ouvrages de Capéran sur *Le Problème du Salut des Infidèles*, après l'opuscule si précis dans sa doctrine du P. de Bainvel : *Hors de l'Église pas de salut*, et l'exposé lucide et plein du Père Hugon ; *Hors de l'Église point de salut*, voici en ces dernières années les études synthétiques très profondes, à la fois traditionnelles et neuves du cardinal Billot (1), et du P. Harent (2) sur la même

(1) Cardinal Billot, *La Providence de Dieu et le nombre infini d'hommes hors de la voie normale du salut*, dans les *Études* : Tome 161, 20 octobre 1919 ; t. 162, 20 janvier 1920 ; t. 163, 5 avril 1920 ; t. 164, 20 août 1920 ; t. 165, 5-20 décembre 1920 ; t. 167, 5 mai 1921 ; t. 169, 20 novembre 1921 ; t. 172, 5 septembre 1922 ; t. 176, 20 août 1923.

(2) *Dictionnaire de théologie catholique*, Paris, 1923, t. VII, art. *Infidèles*.

Digitized by Google

question, le travail sérieux de M. Stockums sur le sort des enfants morts sans baptême (1).

On se propose dans cette chronique de marquer à la lumière de ces différentes études les positions actuelles de la science théologique, sur un problème non encore définitivement élucidé par l'enseignement officiel de l'Église.

***

I. — *Position de la question.* — Il n'est point ici question des infidèles positifs qui ont sciemment rejeté la révélation, alors qu'elle leur était suffisamment proposée comme divine et obligatoire; pour ceux-là, aucune difficulté; Dieu leur a offert les moyens de salut; s'ils les refusent, c'est leur faute ; ils se placent volontairement en dehors de la voie du salut. Le problème qui se pose au théologien concerne toutes les âmes qui, sans qu'il y ait de leur faute, de bonne foi se trouvent constituées en dehors de la voie normale qui conduit au salut. Parmi ces infidèles, nous distinguerons pour plus de clarté avec le cardinal Billot différentes catégories : 1° les enfants morts avant l'âge de discrétion, sans avoir reçu le sacrement de la régénération, le baptême sous la loi nouvelle, ou ce qui en tenait lieu sous l'ancienne; 2° les non baptisés, qui, adultes au temporel, auraient vécu au spirituel en un état de perpétuelle enfance, sans arriver jamais à la conscience de ce qui est au seuil même, et comme à la première entrée de la vie morale et religieuse ; 3° ceux qui adultes tant au temporel qu'au spirituel, sont restés dans le passé ou restent encore aujourd'hui en dehors de tout contact apparent avec le christianisme (2). Tel est le problème à résoudre.

Si jusqu'alors cette question n'a reçu aucune solution définitive dans une décision solennelle du magistère, elle peut être singulièrement éclairée par la mise en évidence de plus en plus complète des deux grands principes dynamiques que l'Église tient de la révélation prophétique et chrétienne et qui sont à la base de tout le développement de l'eschatologie révélée : celui de l'universalisme du salut et celui de la justice absolue des rétributions divines. C'est le mérite des auteurs que nous étudions de mettre en un puissant relief ces principes, et de vivifier par eux leurs déductions.

Dieu veut le salut de tous les hommes, même après le péché origi-

(1) W. Stockums, *Das Los der ohne die Taufe sterbenden Kinder*, Fribourg en Brisgau, Herder, 1923. Prix : 6 fr. 40.

(2) Billot, *Les Études*, 20 octobre 1919, p. 149.

Digitized by Google

nel; la rédemption du Christ a été pour tous, non seulement pour les seuls fidèles, mais même pour ceux qui de toute leur vie ne deviennent jamais fidèles. Cette volonté salvifique de Dieu n'est sans doute que conditionnelle, puisqu'il y a des damnés qui n'entreront jamais au ciel; mais c'est une volonté sérieuse, ce qui suppose qu'elle offre à tous une vraie possibilité de salut (1). Voilà le 1er principe qu'il faudra avoir toujours devant les yeux pour obtenir une solution légitime du problème posé. Un autre principe non moins clair, c'est la souveraine équité des jugements divins; à chacun selon ses œuvres, « c'est-à-dire, selon la qualité des œuvres qu'il aura posées dans la pleine et entière possession de sa liberté; c'est-à-dire encore selon la mesure de responsabilité qu'elles auront comportée et la conscience qui les aura réglées, sans que personne soit condamné pour le bien qu'il aura omis, n'ayant pas eu les moyens de le faire, ni pour le mal qu'il aura matériellement fait, n'ayant pas eu les moyens de l'éviter (2) ».

Voilà qui est clair et ne peut être perdu de vue; ce qui reste obscur « c'est la nuit profonde où se dérobent à notre connaissance, à notre contrôle, à nos possibilités actuelles d'information, les véritables conditions de vie morale et spirituelle de tant de créatures humaines, que les apparences de l'histoire tiendraient à nous faire juger comme laissées en abandon... victimes d'un destin impitoyable ».

De cette face obscure de la question, ne nous étonnons point. La Providence a deux sortes de voies : celles qui regardent le genre humain tout entier et que nous connaissons par l'histoire et l'Ecriture, celles qui regardent chaque homme en particulier et qui ne sont connues que de Dieu et de ceux qui en sont respectivement l'objet. N'appliquons pas à faux certains principes très justes; celui-ci par exemple : Hors de l'Eglise, point de salut. « C'est le propre de tous les moyens de salut d'institution positive, j'entends de tous ceux qui ne sont pas requis par la nature des choses qu'en cas d'impossibilité ou d'ignorance invincible, ils puissent être suppléés par le désir et la préparation du cœur. Ainsi l'on sera sur le chemin du salut par le vœu d'appartenir à l'Église. Il suffira que ce vœu soit implicite : c'est-à-dire renfermé dans la disposition d'âme par laquelle quelqu'un aurait le désir sincère de servir Dieu selon la manière qui lui agrée, encore qu'il ne la connaisse pas et n'ait jamais été mis en mesure de la connaître (3) ».

On se gardera aussi d'appliquer indistinctement à toutes catégories

(1) Harent, art. *Infidèles*, col. 1708.
(2) Billot, *Études*, 20 octobre 1919, p. 142.
(3) *Études*, 20 octobre 1919, p. 146.

Digitized by Google

de personnes un principe juste en soi : celui qui pose au regard de nos destinées futures l'inévitable alternative du ciel et de l'enfer. Ce principe ne s'applique pas, sans réserve, on va le voir, aux âmes de ceux qui meurent avec le seul péché originel.

***

II. — *Les Enfants morts sans baptême.* — La première catégorie qui se présente à notre examen dans la question de l'universalité du salut est celle de l'innombrable multitude d'enfants morts depuis le commencement du monde ou mourant encore aujourd'hui avant l'âge de discrétion, sans avoir reçu le sacrement de la régénération, le baptême sous la loi nouvelle ou ce qui en tenait lieu sous l'ancienne. Comment en face de tant d'êtres humains placés sans qu'il y ait de eur faute en dehors de la voie du salut, peut-on parler de Providence universelle? Comment concilier la disposition du plan divin qui laisse ces petits en dehors du salut éternel avec la justice et la bonté de Dieu? M. Stockums et le cardinal Billot se sont efforcés de résoudre cette question.

M. Stockums, tout pénétré de l'esprit évangélique d'amour pour les petits, avait entrepris son travail, nous dit-il (1), en pensant découvrir une voie extraordinaire qui, en dehors de la réception souvent impossible du baptême, ferait ces enfants participants de la grâce et du royaume des cieux. La grâce du Christ n'est-elle point surabondante et ne doit-elle pas pour se révéler telle s'étendre aussi loin que le péché originel? Ce péché se transmet naturellement par le moyen physique de la génération ; pourquoi le nouvel Adam n'aurait-il point institué un moyen naturel parallèle de transmission de la grâce, et aurait-il lié indissolublement un pouvoir de régénération à la seule réception du baptême? C'est un axiome en théologie classique que Dieu n'a point lié exclusivement son pouvoir de sanctification au sacrement. A-t-on tiré de ce principe universaliste toutes les conséquences qu'il renferme. L'enseignement commun reconnaît que, pour les adultes, il y a un moyen qui remplace le baptême d'eau quand il est impossible, c'est le baptême de désir. Dieu aurait-il fait le sort des enfants plus difficile que celui des adultes en excluant pour les premiers tout moyen apte à remplacer le baptême impossible? A-t-on oublié les paroles si tendres du Maître à l'égard des petits qu'il propose en exemple aux adultes? M. Stockums pose toutes ces questions et y cherche une réponse dans les trois premiers chapitres de son

(1) Stockums, *ouv. cité*, p. vi.

Digitized by Google

livre. L'étude serrée des documents de l'Écriture et de la tradition l'amène à s'en tenir fermement à cette affirmation, maintenue et défendue toujours dans l'enseignement de l'Église : pour l'enfant, pas de régénération, aucun moyen de salut en dehors du sacrement de baptême. Il ne s'agit point ici de savoir ce que Dieu aurait pu faire, mais de ce qu'il a fait et de ce qui nous est connu par l'enseignement révélé (1). Il reste que la volonté divine de salut, toute réelle qu'elle soit, demeure pour les enfants conditionnelle. Le moyen de salut voulu de Dieu leur sera appliqué si des causes morales ou l'ordre naturel physique tel qu'il existe après le péché originel ne s'y oppose pas. Aussi faut-il reconnaître la diversité des conditions de salut pour les adultes et pour les enfants.

Tandis que l'exclusion de salut pour les premiers dépend toujours d'un acte libre de leur volonté, et n'est point liée inévitablement à la non réception du baptême d'eau, elle est pour les seconds, toujours dépendante du manque de baptême sacramentel, et par là indépendante de leur volonté propre, parfois même de la volonté de leurs parents.

Dès lors se dresse la difficulté que l'on tire de la faute pour laquelle les enfants morts sans baptême sont éternellement exclus du salut éternel. C'est la faute originelle à laquelle ils n'ont eu aucune part. Ainsi irresponsables de la faute, irresponsables aussi de l'omission du remède, comment pourtant sont-ils condamnés et punis ? La réponse à cette difficulté se trouve dans l'exposé de la véritable notion catholique touchant la nature et les conséquences du péché originel. Le cardinal Billot consacre deux articles à l'exposé synthétique et à la défense de cette notion d'après saint Thomas.

Le lecteur qui veut se rendre compte de la solidité et de la cohésion rationnelle de l'enseignement commun de l'Église sur le péché originel et ses conséquences, devra méditer ces pages vigoureuses et limpides qui traduisent si fidèlement la pensée du docteur Angélique. Il y comprendra mieux quelle différence la tradition à la suite de saint Thomas met entre le péché personnel et le péché originel ou le péché de nature. Entre les deux, il ne peut y avoir qu'une communauté d'analogie.

Adam seul a posé l'acte *personnel* du péché; nous n'y avons été pour rien ni de près, ni de loin, ni réellement, ni juridiquement. Saint Thomas ignore complètement tout ce qui a été inventé après lui sur la translation ou l'inclusion de nos volontés en Adam, sur la constitution de notre premier Père en chef juridique de l'humanité. Il a

(1) Stockums, *ouv. cité*, p. 194.

Digitized by Google

simplement sous les yeux pour établir sa notion du péché originel l'ordre surnaturel institué par Dieu à l'origine de l'humanité. « En réalité, le péché originel suppose essentiellement une élévation primitive à un état dépassant toutes les exigences de la nature, il implique dans sa notion même l'idée d'une déchéance de privilèges entièrement gratuits » (1). La nature qui nous est transmise est constituée par le fait du péché d'Adam dans un état de détournement de Dieu, fin surnaturelle ; par le fait de son unité physique avec celle d'Adam, elle garde une relation essentielle à la prévarication du premier homme ; elle a donc tous les caractères d'une véritable souillure de péché..... Mais c'est ici une souillure de péché *sui generis*, qui diffère essentiellement et notamment quant à ses suites et conséquences de celles du péché personnel commis par un chacun de nous dans l'exercice de son libre arbitre, au mépris de Dieu et de sa loi (2).

La logique de la justice exige que les peines conséquentes à la déchéance de notre nature soient de même sorte que cette déchéance. Puisque celle-ci consiste dans la privation de prérogatives surnaturelles, les peines conséquentes consisteront aussi dans le simple retranchement des avantages qui étaient attachés à ces prérogatives : la peine connaturelle au péché originel est la privation de la destinée surnaturelle offerte conditionnellement à l'humanité.

Les enfants morts sans baptême connaîtront donc cette privation de la béatitude surnaturelle ; mais cette peine ne leur causera aucune affliction ; ils ignoreront toujours, n'ayant jamais eu la connaissance surnaturelle de la foi, la privation dont ils sont le sujet : c'est pourquoi ils n'en souffriront en aucune façon, mais possèderont sans douleur les biens qu'ils ont par nature.

Telle est l'explication thomiste de la nature et des conséquences du péché originel que l'éminent théologien remet en excellente lumière pour éclairer le problème du sort des enfants morts sans baptême.

Quiconque s'y ralliera y trouvera une conciliation apaisante entre le fait que des myriades d'enfants sortent de ce monde à jamais privés du salut et le dogme chrétien de la justice et de la bonté divine. « Il n'y a pas là matière à récrimination ou objection contre la bonté de la Providence, puisque pour ces déshérités des fruits de la Rédemption de Jésus-Christ, la privation de la béatitude surnaturelle n'entraîne aucune peine qui les tourmente ou les afflige et que pour tout résumer par les paroles de saint Grégoire de Nazianze, ils ne sont par disposition du juste juge ni dans la gloire, ni dans les supplices non plus » (3).

(1) *Études*, 21 janvier 1920, p. 141.
(2) *Ibidem*, p. 148.
(3) *Ibidem*, 2 août 1920, p. 385.

Digitized by Google

On a prétendu que la notion du péché originel, telle qu'elle est exposée par le cardinal Billot avait contre elle non seulement certains théologiens appartenant à l'époque de décadence que fut le XVIIIe siècle, mais les grands maîtres tels que Bellarmin, Suarez, Bossuet, saint Augustin et même saint Thomas (1). L'opposition du savant cardinal au dogme catholique du péché originel, a-t-on dit, ne serait pas contestable.

Cette accusation contre un théologien si soucieux des droits de l'orthodoxie dogmatique est trop paradoxale pour être juste. Que la pensée de l'éminent cardinal sur la nature et les conséquences du péché originel ne cadre pas de tout point avec celle de saint Augustin, cela est incontestable ; lui-même le reconnaît et l'explique. Que saint Thomas, à la lumière du concept philosophique de nature, ait apporté des corrections et des précisions à la pensée augustinienne, l'histoire du dogme sait le reconnaître (2). Que le cardinal Billot en se faisant l'interprète de saint Thomas renonce à une explication théologique du dogme du péché originel qui fut en vogue après le concile de Trente surtout aux XVIIIe et XIXe siècles, c'est l'évidence même. Qu'en conclure ? Sinon qu'il y a eu progrès dans l'explication théologique du dogme, progrès qui entraîne l'élimination de certaines théories inadéquates.

Il n'y a pas de doute sur le fond de la pensée de saint Augustin touchant le sort des enfants morts sans baptême. Il s'agit d'apprécier correctement la valeur dogmatique de cette pensée ; dans cette vue le cardinal Billot y distingue trois choses : le dogme, son explication théologique, les conséquences qui en découlent.

Le dogme reçu par saint Augustin de la tradition et défendu par lui, c'est l'existence d'un péché qui se propage dans la race humaine, non par imitation, mais par origine, d'un péché qui a détérioré en son entier la nature primitivement créée, d'un péché enfin qui nous ferme les portes de la vie éternelle, à laquelle nous étions destinés : voilà la vérité traditionnelle dont Augustin est le témoin.

Les livres du docteur d'Hippone contiennent, il est vrai, autre chose. On y trouve une explication de la nature, de la transmission des conséquences du péché originel ; mais sur ces points, saint Augustin frayait une voie ; il n'était point un écho, il n'engageait que lui. Il faut le reconnaître ; son explication était déficiente ; elle demandait des éclaircissements ultérieurs ; il faudra attendre les scolastiques et

(1) Edouard Perrin, *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1921, p. 209.

(2) Kors, *La Justice et le Péché originel d'après saint Thomas*. Le Saulchoir, 1922, et Stockums, *ouvrage cité*, p. 135 et suiv.

Digitized by Google

saint Thomas leur chef pour arriver à la pleine explication de la nature de l'éssence, des propriétés très particulières du péché originel (1).

En revendiquant ainsi la liberté de distinguer dans la pensée augustinienne des éléments dogmatiques stables, et des explications ou hypothèses qui peuvent être abandonnées, le cardinal Billot ne fait que suivre les traces de saint Thomas ; il a conscience de rester fidèle à la tradition de l'Eglise qui n'a jamais prétendu faire siennes sans exception, même dans la théologie du péché originel et de la grâce, toutes les idées du docteur d'Hippone.

En ce qui concerne le sort de ceux qui meurent avec le péché originel, l'Eglise affirme de plus en plus nettement qu'il ne peut être question pour eux d'une peine positive. Ainsi la tradition catholique ne fait que prendre de plus en plus conscience des exigences profondes de la justice divine et du caractère privatif du péché originel. Le mérite de saint Thomas est d'avoir été dans cette question de la nature et des conséquences du péché originel, comme sur tant d'autres, l'interprète le plus éclairé de la tradition intégrale. Le cardinal Billot l'établit d'une façon convaincante.

De son côté M. Stockums, au chapitre V de son livre, établit historiquement la continuité et le progrès de la tradition catholique sur la question spéciale du sort des enfants morts sans baptême.

Conformément à la tradition, saint Thomas comme saint Augustin enseignent l'exclusion de ces enfants du royaume des cieux.

Plus conscient que le docteur d'Hippone de la différence profonde qui existe entre le péché originel et le péché personnel, saint Thomas réserve les supplices des sens aux péchés personnels, et insiste sur le caractère purement privatif et inconscient, par conséquent non afflictif de la peine due au péché originel.

Il y a cependant une objection contre la solution thomiste : elle se tire d'une définition des deux conciles œcuméniques de Lyon et de Florence. N'y lit-on pas que les âmes de ceux qui meurent ou dans le péché mortel actuel ou dans le seul originel, descendent exactement dans l'enfer, pour y être punies par des peines qui ne sont pas toutes pareilles, *mox in infernum descendere, poenis tamen disparibus puniendas* (2). Nos deux auteurs répondent à l'objection par de bonnes raisons historiques. Le nom d'enfer n'avait pas aux yeux des Pères du Concile la signification restreinte et exclusive qu'il a reçue depuis dans nos langues vulgaires : il a ici l'acception générale qui l'oppose au ciel ; c'est le lieu des âmes qui sont exclues de la gloire céleste. Ce que

(1) *Etudes*, 5 avril 1920, p. 11.

(2) DENZINGER, BANNWART, 464.

Digitized by Google

voulaient affirmer les Pères du Concile; c'était la fixation des âmes après la sortie de leur corps dans un état déterminé et définitif; ce qu'ils voulaient exclure, c'était la croyance à un état indéterminé pour les âmes jusqu'au jugement dernier. En ce qui concerne le sort de ceux qui meurent avec le seul péché originel, ne reconnaissent-ils pas qu'il y a disparité entre la peine de ces âmes et celle des autres. « En quoi maintenant consiste précisément cette disparité entre les peines des uns et les peines des autres, le Concile ne le détermine pas et n'avait pas non plus à le déterminer » pense le cardinal Billot (1). Peut-être doit-on ajouter avec M. Stockums cette précision : il semble à la vérité que le Concile a délibérément écarté une détermination plus approchée de la double peine de l'enfer (*poena damni et poena sensus*) et a voulu se contenter de l'expression plus indéterminée *poenis disparibus*. En tenant compte cependant de l'interprétation un peu antérieure qui avait été donnée par l'Église — Innocent III vers 1201 avait écrit : *Poena originalis peccati est carentia visionis Dei, actualis vero poena peccati est gehennae perpetuae cruciatus* (2) — et qui n'était pas ignorée du Concile, il n'y a pas à douter qu'en employant ces termes les Pères aient pensé non seulement à une différence de degrés, mais à une différence d'ordre essentiel dans la peine (3).

La pensée de l'Église s'est d'ailleurs précisée de plus en plus dans un sens favorable à la solution thomiste. Pie VI dans la bulle *Auctorem fidei* a condamné comme fausse l'opinion de ceux qui traitaient de fable pélagienne l'affirmation scolastique touchant le limbe des enfants. L'ensemble des théologiens catholiques font écho à cette doctrine.

Les articles du cardinal Billot et l'étude de M. Stockums (4), que l'on vient d'analyser, contribueront puissamment à en faire connaître les fondements, la valeur théologique, la place dans l'ensemble de la synthèse doctrinale catholique. Ces deux études montreront sans doute loyalement que cette doctrine ne peut invoquer à son appui aucun texte scripturaire précis, qu'elle a même paru pour longtemps à certains théologiens en contradiction avec l'enseignement évangélique, mais elles établiront non moins nettement qu'elle se dégage tout naturellement des affirmations bibliques sur la justice absolue et la miséricorde de Dieu, qu'elle est le corollaire nécessaire de la distinction affirmée de plus en plus nettement dans l'Église entre la nature et les conséquences du péché originel d'une part et celle du péché mortel actuel d'autre part.

(1) Billot, *Etudes*, 5 avril 1921, p. 25.
(2) Denzinger, Bannwart, 410.
(3) Stockums, *ouvr. cité*, p. 139.
(4) Stockums, *ouvr. cité*, p. 139.

Digitized by Google

***

III. — *Les Infidèles adultes d'âge non de raison et de conscience.* — L'Église au point de vue du sort des âmes dans l'au-delà enferme dans une même catégorie tous ceux qui meurent avec le seul péché originel. Dès lors se pose tout naturellement au théologien catholique la question de savoir quelles sont les âmes qui appartiennent à cette catégorie. Certainement ce sont tout d'abord les enfants morts sans baptême, ce sont aussi les aliénés perpétuels d'après le sentiment commun des théologiens. Ne faudrait-il pas y adjoindre une catégorie non moins nombreuse peut-être *d'infidèles adultes*, que l'on pourrait appeler adultes matériels plutôt que formels, adultes quant à l'âge, quant au développement physique et même quant à un suffisant discernement des choses temporelles et humaines, mais non quant à la raison supérieure et au dictamen de la conscience.

Question difficile qui mérite d'être posée et dont la solution peut projeter quelques lumières sur le problème du salut des infidèles. Le cardinal Billot la pose très nettement et lui donne une solution originale et hardie qui mérite toute l'attention du théologien. L'objet de son enquête comprend une double question, l'une de principe, l'autre de fait. Question de principe d'abord : A quel point faut-il que soit arrivé, pour qu'il y ait adulte au sens théologique et moral, le développement de la raison ? Question de fait ensuite : Y aurait-il dans l'état actuel et historique de l'humanité une catégorie nombreuse d'infidèles en qui, malgré l'âge et les années, la condition voulue n'aurait jamais été réalisée, à mettre donc au nombre des inconscients qui excusés en cette qualité de tout péché personnel, ne sont pas passibles des peines de l'enfer, mais descendent dans les limbes ? (1)

Pour résoudre la première question, il fait appel à la raison et à la révélation. Du point de vue rationnel, il aboutit à cette conclusion qu'il n'est pas d'adulte au spirituel : c'est-à-dire pas de vraie notion du bien et du mal, pas de conscience possible de l'obligation et de la responsabilité morale tant que la raison en son développement n'est pas arrivée à la connaissance du Dieu vrai et vivant, notre créateur et notre Maître, premier auteur de notre ère et fin dernière de toute vie humaine (2).

La révélation suppose la même chose. Saint Paul, dans les premiers chapitres de l'épître aux Romains ne déclare-t-il point les gentils

(1) *Études*, 20 août 1921, p. 389.
(2) *Ibidem*, p. 396.

Digitized by Google

justiciables du tribunal de Dieu et inexcusables, parce que dans leur conscience ils ont connu Dieu et la loi fondamentale ? Qu'elle atteigne les Juifs ou les gentils, la sentence suprême ne tombera au dernier jour que sur des sujets que leur propre conscience aura préalablement accusés ou défendus selon la manière dont ils reconnaîtront s'être comportés vis à vis de la loi de Dieu connue. D'où le cardinal conclut que s'il est des hommes dont la conscience sera forcément muette pour cause de l'invincible ignorance où ils auront été et de Dieu et de la loi qu'il nous impose, ceux-là ne seront nullement compris au nombre des comparants adultes.

On acceptera, semble-t-il, facilement l'argument tiré de la révélation. Mais peut-on se rallier de la même façon sans réserve à l'argument rationnel de l'éminent théologien? On reconnaîtra sans doute avec lui (1) qu'il ne suffit pas pour être justiciable devant Dieu d'avoir conscience d'agir contre l'instinct de la sensibilité ou contre l'ordre social, et aussi contre les lois qui le protègent, si on n'a pas d'ailleurs conscience, par le fait d'une ignorance invincible, d'agir contre une loi plus haute vous imposant le respect de cet ordre. « Moralement, comment peut-on être obligé, absolument obligé et sous peine de péché mortel, avant de savoir ou même de soupçonner qu'il y a un souverain législateur et que cette règle intérieure vient de lui et que notre conscience est son vicaire comme dit Bannez » (2).

Mais si l'on admet que la notion de Dieu est bien véritablement une condition de l'adulte spirituel, s'ensuit-il que l'on devra exiger une notion aussi distincte, aussi explicite que le veut l'éminent cardinal, pour admettre une possibilité de culpabilité devant Dieu ?

L'ensemble des théologiens n'en demande pas tant pour considérer un homme comme adulte au sens moral et religieux. Et en cela, semble-t-il, ils ne font qu'interpréter l'enseignement des Pères sur l'universalité d'une certaine connaissance spontanée, suffisante pour commencer la vie morale et religieuse (3). De cet enseignement commun le P. Harent se fait l'écho en rappelant quelques notions de théologie morale unanimement considérées comme certaines, a) sur le degré de connaissance de Dieu nécessaire pour pouvoir l'offenser, b) sur quelques préceptes de la loi naturelle connus de tous les hommes. A la lumière de ces principes, dans une critique serrée il fait apparaître ce qu'ont d'excessif les exigences du cardinal Billot en ce qui concerne la vie morale et religieuse la plus humble. « Ne suffit-il pas de la notion du suprême législateur, ordonnant de garder l'ordre

(1) Billot, *Etudes*, 5 septembre 1922.

(2) Harent, *Dict. T. C.*, t. VII, col. 1878.

(3) Chossat, *Dict. T. C.*, t. IV, col. 874 et suiv.

Digitized by Google

naturel, imposant une loi, une règle obligatoire à la conscience ? Le péché se conçoit surtout par l'opposition à une telle règle ». Une telle connaissance n'est pas absolument incompatible avec l'erreur polythéiste (1).

Une fois admis, avec ces restrictions, que la notion de Dieu est bien véritablement une condition essentielle de l'adulte spirituel, reste la question de fait : Y a-t-il, dans l'ordre actuel, des adultes d'âges qui ne le deviennent jamais de raison et de conscience ? Qui nous donnera la solution de ce problème ? La révélation, la philosophie, ou l'expérience de l'historien ?

Pour le cardinal Billot « c'est une question sur laquelle Dieu n'a pas jugé à propos de nous renseigner. Tout ce qu'il nous sera possible d'en savoir devra se déduire par voie de conséquences, avec plus ou moins de certitude ou de probabilité, des principes généraux de la révélation, mis en confrontation avec les données fournies par l'expérience et l'étude raisonnée des faits... » (2).

On ne pourra souscrire complètement à ce jugement qu'à condition d'accepter l'exégèse qu'il suppose. Il faudra, à la suite du docte théologien, admettre que dans la Sagesse comme dans les premiers chapitres de l'épître aux Romains, seuls les philosophes sont déclarés avoir péché, parce que seuls ils ont eu la connaissance nécessaire pour pécher.

Rien dans le contexte ne paraît favoriser cette exégèse, aussi le P. Harent pense-t-il qu'on a quelque droit de dire avec le P. Prat : « La distinction imaginée par quelques exégètes entre les philosophes et le vulgaire est sans fondement, Paul parle des païens en général. Les philosophes sont plus coupables parce qu'ils ont péché davantage contre la lumière ; mais ils ne sont pas les seuls coupables. Restreindre à eux seuls l'argumentation de l'apôtre, c'est perdre de vue sa thèse et énerver son raisonnement » (3).

Il faut le reconnaître, l'argumentation de l'apôtre tend à établir l'universalité morale du péché pour démontrer la nécessité universelle du salut. S'ensuit-il qu'il exclut par le fait l'existence de ces masses de grands enfants non baptisés, incapables, par excusable ignorance, de pécher ? Le P. Harent croit pouvoir le déduire des paroles de l'épître aux Romains. Peut-être vaudrait-il mieux ne pas demander à l'apôtre une réponse décisive sur une question qui restait totalement en dehors de sa perspective. Pas plus qu'au sujet des enfants

(1) Harent, *Art. cité* du *Dict. T. C.*, col. 1907 et suiv.

(2) *Etudes*, 20 novembre 1921, p. 389.

(3) *La théologie de saint Paul*, Paris, 1908, 1re partie, t. III, c. 2, p. 206 cité dans l'art. *Infidèles*, col. 1900.

Digitized by Google

morts sans baptême, il n'a d'enseignement à nous donner au sujet des adultes matériels. Son jugement sur l'état moral des multitudes païennes s'inspire surtout et se colore de l'expérience du paganisme gréco-romain qu'il a sous les yeux. Si la question n'est point tranchée du fait des textes scripturaires peut-on la dirimer par un appel à la tradition des Pères et des théologiens ?

Le cardinal Billot ne le pense pas : « Où est donc la tradition à laquelle notre humble opinion serait irréductible ? Nous pensons que c'est une tradition plus négative que positive, portant sur un point qui n'a été encore ni étudié à fond, ni suffisamment discuté, ni surtout réglé d'une manière définitive (1) ».

Aussi consacre-t-il tout un article (2) à établir que cette tradition n'est point adéquate à toute l'étendue du problème et laisse le champ libre à des solutions nouvelles. « En effet, jusqu'à la fin du moyen âge, les théologiens n'avaient pas encore été mis en possession des principales données du problème. Naturellement, ils ne pouvaient que partager les idées de leur temps sur l'étendue du monde habité ; ils n'avaient pu non plus devancer les travaux de la critique sur tant de documents, autrefois tenus pour authentiques, et maintenant reconnus comme faux et apocryphes. De là chez eux une conception du monde, tant avant qu'après l'Évangile, qui leur permettait de résoudre la question du salut des infidèles d'une façon fort satisfaisante, il est vrai, mais satisfaisante seulement dans l'hypothèse que faisait l'opinion d'alors ; insuffisante du reste et bien incomplète dès que l'on se met en face de la réalité des choses, telle que nous la connaissons aujourd'hui (3) ».

L'éminent théologien n'a pas de peine à établir que la vue du monde telle que la possédait le moyen âge est loin d'être aussi large que celle que les sciences naturelles et historiques nous permettent de posséder aujourd'hui. En ce qui concerne la question du salut des infidèles il rappelle l'opinion de saint Thomas : « dans sa pensée, comme aussi dans celle de ses contemporains, à se trouver loin de tout contact, médiat ou immédiat avec la révélation évangélique, ne seraient plus restés que ceux que des circonstances tout à fait extraordinaires auraient séparés du consortium humain, à savoir quelques sauvages, ayant d'aventure grandi au fond des forêts » (4). A leur salut, Dieu aurait pourvu par l'envoi préternaturel d'un missionnaire, ou à défaut de celui-ci par une inspiration intérieure ou révélation immé-

(1) *Études*, mai 1921, p. 279.
(2) *Études*, 20 novembre 1921, p. 385 et suiv.
(3) *Ibidem*, p. 391.
(4) *Ibidem*, p. 393.

Digitized by Google

diate. De cette solution, le cardinal Billot ne veut point contester la recevabilité : « nous disons seulement, ajoute-t-il, que ce serait bien à tort que l'on voudrait y voir une solution de portée générale, satisfaisante en tout état de cause, bonne pour n'importe quelle hypothèse, indépendante en un mot des conditions si particulières où, conformément aux idées du temps, l'objection se trouvait alors circonscrite » (1).

Si saint Thomas avait eu devant les yeux le monde que nous avons, il n'aurait certainement pas cru satisfaire aux exigences de l'immense problème par le seul recours aux deux moyens miraculeux qu'il assigne.

En fait, le cours des temps a amené une plus exacte connaissance du véritable état des choses : la découverte des deux Amériques, un contact de plus en plus étendu avec les masses païennes aux Indes, en Chine, au Japon, la révélation par la préhistoire de ces générations innombrables qui semblent avoir vécu dans des conditions spirituelles inférieures, changent du tout au tout l'idée que se sont fait des conditions morales et religieuses de la population du globe, les âges antérieurs. Voilà des faits nouveaux qui invitent les théologiens à reprendre, en vue d'une nouvelle mise au point, le gros problème du salut des infidèles.

Il y a donc lieu de scruter les principes généraux de la révélation en les envisageant dans la perspective des données nouvelles fournies par l'expérience et l'étude raisonnée des faits. « Dans ces conditions, nous demandons s'il y aurait une si grande témérité à essayer d'une hypothèse nouvelle, laquelle suffisamment appuyée, à ce qu'il semble, sur les faits observés, verrait dans le plus grand nombre des infidèles négatifs, des êtres humains n'ayant jamais atteint leur majorité spirituelle » (2).

Le P. Harent, dans le D. T. C., a critiqué cette attitude du cardinal Billot qui l'amène à récuser l'autorité positive de la tradition ancienne.

Après avoir montré que les Pères avaient assez de connaissances géographiques pour savoir qu'il y avait des lacunes énormes dans l'évangélisation, que saint Thomas lui-même avait une vraie conception du monde habité, grâce à ses connaissances de la géographie arabe, grâce aussi aux voyages commerciaux et politiques accomplis au XIII^e^ siècle, en Asie centrale ou orientale, après avoir éclairé par son contexte le passage de saint Thomas sur le sort de « l'homme des bois », le P. H. conclut : « on ne semble pas autorisé à dire que la

(1) *Ut supra*, p. 394.
(2) *Ut supra*, p. 402.

Digitized by Google

solution des grands docteurs du moyen-âge ... devait finir par apparaître ... de *tous points déficiente* » dès que les découvertes géographiques « eurent *changé du tout au tout* l'idée que s'étaient faites les populations du globe, les âges antérieurs » (*ibid.*, p. 395). Les découvertes géographiques n'ont fait qu'élargir encore cette idée, qui était suffisamment large en réalité pour laisser entrevoir de grandes masses d'infidèles sans secours ordinaires » (1). Reconnaissons avec le P. Harent le caractère absolu des expressions soulignées : la solution scolastique qui fait appel, pour résoudre la question du salut des infidèles, à l'envoi d'un missionnaire et à l'inspiration intérieure n'est déficiente qu'en certains points et dans telle hypothèse ; comme explication normale, habituelle de la conduite de la Providence, elle résout cependant certains cas extraordinaires. Le cardinal d'ailleurs ne le conteste pas (2).

Mais le P. Harent est bien obligé de reconnaître en définitive que les faits nouveaux appellent une solution ou hypothèse nouvelle. « Les derniers auteurs cités, de Broglie, Vacant, ne touchent pas à la science préhistorique, développée surtout d'après leur temps. *Celle-ci proposerait à la théologie de nouveaux et redoutables problèmes.* Quels pouvaient être les secours religieux offerts à l'homme chelléen ou moustérien ? Quels sont les rapports de la race de Néanderthal avec l'humanité primitive, avec la nôtre ? La théologie doit attendre, pour se poser le difficile problème du salut de ces infidèles, que la préhistoire ait précisé beaucoup de ses hypothèses présentes ».

Plus loin il ajoute : « le système des limbes par assimilation des adultes païens aux enfants est vrai en ceci que chez beaucoup de sujets païens « l'éveil moral » ou « éveil de la raison supérieure » est fort retardé par les circonstances extérieures, en sorte qu'un bon nombre meurent à divers âges sans y être arrivés. Il en serait surtout ainsi chez des hommes ayant à lutter pour la vie contre d'excessives difficultés. Tels, peut-être, ces chasseurs de bêtes monstrueuses de l'époque paléolithique ; telles dans les temps modernes, ces tribus sauvages où aurait régné une ignorance religieuse absolue, à en croire certains récits ; sans parler des aliénés et des faibles d'esprit que généralement les théologiens mettent dans les limbes... » (3).

N'est-ce point l'aveu que la question du salut des infidèles adultes n a point encore trouvé de solution *adéquate*, qu'il n'y a point sur cette question de tradition positive satisfaisante de tous points, « qu'on est jusqu'à présent, relativement au gros point noir de la difficulté, à ce

(1) *D. T. C.*, article cité, col. 1907.
(2) Voir le passage cité plus haut, p. 394.
(3) Harent, *l. c.*, col. 1927-28.

Digitized by Google

que nous croyons pouvoir appeler plus haut les tâtonnements et timides essais de qui cherche ce qu'il n'a pas trouvé encore » (1).

Le cardinal Billot a donc raison d'essayer une hypothèse nouvelle plus adéquate aux faits que les solutions du passé. La question n'est dirimée ni par la révélation, ni par la tradition des théologiens.

Il reste à l'éclaircir par des considérations philosophiques et historiques. De ce point de vue l'hypothèse du cardinal qui verrait dans le plus grand nombre des infidèles négatifs des êtres humains n'ayant jamais atteint leur majorité spirituelle, demeurés incapables, pour faute de lumières suffisantes, aussi bien de mériter que de démériter devant Dieu, assimilables par le fait au point de vue du sort éternel aux enfants morts sans baptême, est-elle non seulement vraisemblable mais appuyée sur des faits ?

Exposons d'abord les raisonnements et les faits apportés par l'éminent théologien ; nous les ferons suivre de quelques réflexions.

De qui d'abord veut-il parler lorsqu'il traite des *grandes masses*, de cette masse du vulgaire, restée au spirituel dans un état de perpétuelle minorité ? Il ne s'agit point évidemment du genre humain dans son ensemble. C'est l'antiquité reculée qui a précédé l'avènement du Christ qui est ici principalement visée. « Nous prenons les choses à partir du moment où fut établi et consolidé le système social dont les nations idolâtres offrent le tableau » (2).

Encore l'hypothèse ne s'applique-t-elle point à toutes les anciennes nations païennes également : il y a lieu de faire une distinction entre celles que leur position géographique privait de toute communication avec le centre de lumière rayonnante concernant le vrai Dieu qu'était le Judaïsme, et celles où le voisinage du peuple hébreu entretenait comme une sorte de lumière diffuse.

A plus forte raison, l'observation vaut-elle pour les temps qui ont suivi la venue de Jésus-Christ : « En conséquence, dans la supputation des masses dont nous parlions, n'entraient plus ni le monde gréco-romain qui fut si rapidement pénétré par la lumière de l'Évangile, ni le monde barbare, à partir de l'époque des invasions, ni le monde mahométan, qui a toujours retenu, soit de la loi mosaïque, soit de l'Évangile même, la croyance au vrai Dieu créateur du ciel et de la terre, comme fondement et base de sa religion » (3).

Il s'agit de chercher une solution au problème religieux que pose « le fait de peuples ou de catégories nombreuses, qui, soit par la faute de leurs ancêtres, soit par celle de leurs instituteurs immédiats, sont

(1) Billot, *l. c.*, p. 402.
(2) *Études*. 5 mai 1921, p. 259.
(3) *Ut supra*, p. 260.

Digitized by Google

demeurés dans les temps passés ou demeurent encore aujourd'hui entièrement privés non seulement du bienfait de la révélation (tant de la révélation primitive que de la révélation chrétienne), mais encore de toutes les ressources d'éducation morale et religieuse ménagées par la Providence de la pure et simple nature » (1).

A cette difficulté, il faut une réponse qui ne soit pas un appel constant au miracle. Or, quelle est cette réponse ? Elle consiste à dire que par le fait d'une contre-éducation païenne, le moyen normal de développement moral et religieux, la famille, le groupe religieux a manqué à un grand nombre d'âmes, les a empêchées d'aboutir à leur développement moral, et les a laissées dans un état de minorité spirituelle qui les assimile aux enfants. Le cardinal se garde bien de nier ce que l'Écriture Sainte nous dit, et ce que le concile du Vatican a défini sur la possibilité pour l'homme d'arriver à la connaissance de Dieu par la seule voie de la raison. Il reconnaît qu' « il a dû être pourvu à ce que la connaissance du Dieu vrai et vivant, créateur du ciel et de la terre, soit accessible à tous, mise à la portée de tous, rendue aisée et facile à tous : et cela par disposition de la nature elle-même ». Mais la nature pourvoit diversement aux besoins de chaque catégorie d'êtres selon la diversité de leurs conditions respectives. Ainsi en donnant la raison à l'homme, lui laissera-t-elle le soin de la mettre en œuvre. Mais alors il s'ensuivra que l'intention de la nature pourra être frustrée par le défaut de l'homme. C'est ce qui arrive malheureusement en ce qui concerne le développement normal aussi bien moral que physique de l'homme.

L'homme en effet peut arriver à la connaissance de la vérité par deux voies connaturelles : ou bien par le seul exercice de la raison, ou bien à l'aide de l'enseignement.

L'intention de la nature est-elle qu'il s'élève seul par lui-même à la découverte de la vérité ? Non, la nature n'a pas fait que tous puissent facilement s'élever de leurs propres ailes à la notion de Dieu, elle a voulu l'instruction et l'éducation en règle générale comme première des conditions de la formation humaine.

Cette première condition manquant, le développement moral des individus sera rendu impossible. « Nous dirons seulement qu'une fois établi et consolidé le système social dont les nations païennes nous offrent le tableau, où disparaît entièrement l'enseignement de la vérité de Dieu, pour faire place à la contre-éducation que l'on sait..... nous disons que dans ces conditions au sein même des civilisations les plus brillantes, comme furent celles de Rome, d'Athènes, de Babylone et

(1) *Ut supra*, p. 261.

Digitized by Google

tant d'autres, il n'y avait plus pour la grande masse possibilité aucune d'arriver à la notion du vrai Dieu et de la loi, que c'était donc l'ignorance invincible avec toutes les conséquences qui s'ensuivent, au point de vue de la responsabilité morale et des sanctions de la vie future » (1).

Dans sa partie philosophique, la solution paraît inattaquable. Lorsqu'on parle de la puissance de la raison pour atteindre Dieu, on parle de la raison concrète, se développant normalement au sein de la famille. Il ne faut pas disjoindre ce qui a été uni par la Providence de la nature, *le modus inventionis* qui ne sera jamais que pour l'élite et le *modus disciplinae* nécessaire pour la grande majorité (2).

Reste la question de fait : le système social païen a-t-il été tel qu'il a enlevé aux masses la possibilité d'arriver à la notion de Dieu et de sa loi requise pour la matière morale et religieuse ? Sur ce point, on pourra trouver le jugement du cardinal Billot trop pessimiste, trop général, pas assez nuancé en ce qui concerne les possibilités psychologiques, religieuses et morales de la raison individuelle d'une part et l'influence de la grâce d'autre part.

Des enquêtes sérieuses comme celles d'Andrew Lang, du Père Wilhelm Schmidt, de Mgr Leroy, des exposés approfondis comme ceux du P. Cathrein sur *L'unité de la conscience morale de l'humanité*, des études d'ensemble comme l'excellent manuel d'Histoire des Religions *Christus*, n'amènent-elles point les esprits à reconnaître de plus en plus des concepts religieux et moraux relativement purs et élevés chez des peuples païens qu'on en disait dépourvus (3) ?

Toutes ces études ne vont-elles point à montrer par les faits la justesse des vues des Pères sur la connaissance spontanée de Dieu suffisante pour offrir une base à la vie religieuse et morale ; ne révèlent-elles point qu'à côté de grossières erreurs, les religions païennes contiennent des lueurs de vérités, des orientations tâtonnantes il est vrai, mais réelles vers Dieu.

N'est-ce point minimiser à outrance les possibilités psychologiques de la raison spontanée individuelle, que de reconnaître qu'elle ne peut réagir aucunement sur son milieu. Nous admettons avec le P. Harent que chez beaucoup de sujets païens « l'éveil moral » ou « éveil de la raison supérieure » est fort retardé par les circonstances extérieures, en sorte qu'un bon nombre meurent à divers âges sans y être arrivés. Mais s'ensuit-il que les âmes les meilleures, par le fait

(1) *Ut supra*, p. 535.

(2) *Études*, mai 1921, p. 266.

(3) H. Pinard, *Unité de la conscience morale de l'humanité*, dans *Recherches de science religieuse*, t. XI, p. 227 à 233.

Digitized by Google

de leur connaturalité avec la vérité, en vertu de l'influence de la grâce n'arrivent point à discerner, à goûter sous les apparences grossières de leurs traditions et de leurs rites, la vérité suffisante pour les éclairer et les rendre capables de l'option religieuse et morale ?

Pourquoi, disait M. Vacant, « la même grâce n'appellerait-elle pas l'attention du pauvre infidèle sur ces vérités obscures auxquelles personne ne prend garde autour de lui, et qui pourtant lui sont présentées comme des révélations divines au milieu d'une foule de traditions disparates ? Pourquoi la même grâce ne lui ferait-elle pas sentir qu'il doit exister un Dieu supérieur aux mondes, bon, juste, miséricordieux, prêt à pardonner le péché et à récompenser la vertu après la mort ? Pourquoi ne lui montrerait-elle pas que parmi les traditions de la race il n'en est point qui ne soit plus digne de venir de Dieu » (1).

Une telle solution n'est point un appel à des révélations immédiates : elle fait confiance aux possibilités psychologiques de la raison individuelle et à l'influence de la grâce pour utiliser les données du milieu en réagissant sur elles. Sans apporter une solution adéquate au vaste problème du salut des infidèles, elle l'éclaire en partie. Concluons : la solution que propose le cardinal Billot, tout en ayant une grande portée pour expliquer le juste sort qui est fait aux âmes des adultes matériels, n'a peut-être point une portée aussi étendue qu'il le pense pour résoudre le gros problème du salut des infidèles.

Les progrès futurs de la science des religions révéleront de mieux en mieux la place qu'il faudra faire à cette hypothèse dans la solution adéquate de ce problème difficile. Il reste que cette hypothèse apparaît dès maintenant solidement fondée sur le dogme de la justice des rétributions divines. Depuis plus de sept siècles, l'Église enseigne explicitement qu'au nom de cette justice, il y a une différence dans l'au-delà entre le sort de ceux qui n'ont que le péché originel, et ceux qui ont des péchés personnels. Pour ceux qui n'ont que le péché originel, en toute justice, s'ils ne sont point baptisés, c'est l'exclusion du ciel, c'est le séjour des limbes.

Par un développement légitime, sous la pression des faits mieux connus, le cardinal Billot a analysé plus complètement la catégorie de ceux qui, par une décision du juste juge, ne sont ni dans la gloire, ni dans les supplices.

Jusqu'alors les théologiens, en parlant des limbes, pensaient surtout aux enfants morts sans baptême et aux aliénés perpétuels. Le cardinal Billot a mis en relief les raisons sérieuses qu'il y avait à compter

(1) *Études théologiques sur les constitutions du Concile du Vatican*. Paris, 1895, t. II, p. 142.

Digitized by Google

parmi les âmes qui vont aux limbes tous ceux qui en fait ont traversé toute la vie présente sans avoir rencontré les circonstances suffisantes pour arriver à la qualité d'adultes spirituels. L'idée de justice divine, déjà si féconde dans le passé pour le développement de l'eschatologie juive et chrétienne, révèle de mieux en mieux aux réflexions du théologien les virtualités qu'elle contient : c'est elle qui dans ces derniers siècles a fait accepter de plus en plus la croyance aux limbes, c'est elle qui aujourd'hui vivifie les déductions de l'éminent cardinal et leur confère une valeur théologique.

L'étude plus approfondie des faits délimitera de mieux en mieux le sens et la portée de sa solution. Pour l'instant, n'oublions pas ce qu'il nous a rappelé dès son premier article : la nuit profonde où se dérobent à notre connaissance, à notre contrôle, à nos possibilités actuelles d'information, les véritables conditions de vie morale et spirituelle de tant de créatures humaines que les apparences de l'histoire tendraient à nous faire juger comme laissées en abandon, malheureuses et infortunées victimes d'un dessein impitoyable.

* * *

IV. — *Les adultes au sens moral et théologique pour lesquels il n'est plus de milieu entre le ciel et l'enfer, et qui cependant sont restés dans le passé ou restent encore aujourd'hui en dehors de tout contact apparent avec la voie morale du salut.* — Jusqu'alors nous n'avons considéré parmi le nombre infini d'hommes qui vivent et meurent en dehors de la vie normale du salut que ceux qui, en l'absence du baptême et de toute responsabilité morale, meurent avec le seul péché originel.

Exclus sans doute du ciel, les enfants morts sans baptême comme les adultes irresponsables ne connaissent point justement la peine afflictive des sens réservée aux fautes personnelles.

Il s'agit maintenant de rechercher quel est le sort futur des adultes de conscience, maîtres de se déterminer soit au bien, soit au mal. Pour eux aux termes du dogme catholique, plus de milieu entre le ciel et l'enfer. Et pourtant, ils restent en dehors de la voie normale du salut. Comment ce qui nous est enseigné touchant leur sort se concilie-t-il avec la bonté et la justice de Dieu ? Sur ce point, jusqu'alors, le cardinal Billot n'a fait que poser la question dans un article où il donne des explications préliminaires très éclairantes sur le dogme des peines éternelles (1). Il conclut ainsi : « Du moment que selon l'ordre présent de la Providence, il n'est pour les adultes que

(1) *Études*, 20 août 1923, p. 385-408.

Digitized by Google

la double éventualité ou d'une perdition sans réserve dans la géhenne ou de la vie éternelle en la vision intuitive de Dieu : il faudra ainsi que pour tous et pour chacun, sans excepter aucun de ceux qui sont étrangers à la communion visible de la véritable Église, soit ménagée, ainsi que nous le prétendons et le croyons fermement, la possibilité de salut que nous a mérité le sang de Jésus-Christ. Mais comment cela peut-il se concevoir et sur quels fondements repose une prétention en apparence si hasardée, c'est ce que nous aurons à expliquer dans les articles suivants » (1).

Le P. Harent pose de la même façon la question : « Il faut avant tout maintenir la volonté salvifique universelle de Dieu et son corollaire la grâce vraiment suffisante promise à tous... Comme conséquence nécessaire, il faut maintenir le principe patristique qu'un adulte n'est damné que *par sa faute*, l'axiome déjà donné par plusieurs Pères, puis par les théologiens du moyen âge : *Facienti quod in se est, Deus non denegat gratiam suam.* Il faut maintenir la nécessité absolue de l'acte de foi *stricte* pour la justification » (2). On entend par cet acte de foi stricte l'assentiment donné à une vérité religieuse, non pas pour une raison quelconque, mais à cause de l'autorité de Dieu comme témoin de cette vérité. Le cardinal Billot s'était contenté de rejeter en passant la thèse de Ripalda sur la suffisance de la « foi large » pour la justification de l'adulte (3). Le P. Harent en a fait dans son travail sur le salut des infidèles la thèse fondamentale pour le choix de la meilleure solution du difficile problème (4). Le lecteur qui méditera les pages consacrées à cette thèse y trouvera non seulement l'histoire d'une controverse qui est encore actuelle, mais aussi l'exposé magistral des preuves solides que l'on peut faire valoir en faveur de la doctrine commune de la nécessité absolue de la foi stricte pour le salut de tous les hommes. La condamnation de la proposition XXIII par Innocent XI classe le système de Ripalda non point sans doute parmi les hérésies, mais au moins parmi les opinions de nature à scandaliser et pernicieuses en pratique.

Il reste en partant des principes posés à expliquer comment, en fait, la Providence a offert à la foule innombrable des adultes spirituels de tous les temps une possibilité véritable et pratique de faire un acte de foi stricte, alors qu'au cours de tant de siècles n'ont été envoyés aux âmes ni apôtres, ni prédicateurs des vérités révélées.

Le moyen normal établi par la Providence surnaturelle de l'huma-

(1) *Article cité*, p. 408.
(2) Article *Infidèles*, col. 1927.
(3) *Études*, 20 novembre 1921, p. 395 et suiv.
(4) Article *Infidèles*, col. 1758 à 1827.

Digitized by Google

nité pour amener les infidèles à la foi qui sauve a été et est encore l'influence de la révélation médiate sous toutes ses formes (révélation primitive, révélation mosaïque et prophétique, révélation chrétienne).

A l'origine, « en ce qui concerne les plus anciens paganismes, la révélation primitive a été un moyen de salut d'autant plus efficace que l'on était moins éloigné des origines. Sans aller aux exagérations de l'école traditionaliste, on peut admettre que pendant des siècles dont il est impossible de déterminer le nombre, la révélation primitive s'est conservée dans bien des milieux, du moins quant aux dogmes indispensables du salut » (1).

De grands docteurs du moyen âge comme saint Bonaventure, Roger Bacon ont mis en relief ce moyen de salut. Cette opinion certes ne peut être vérifiée d'une façon expérimentale par la science historique pour laquelle les origines de l'humanité restent plongées dans l'obscurité. Mais elle est fondée théologiquement sur ce que nous dit la bible de la révélation primitive.

« Après la dispersion des races, la vie difficile et presque sauvage qu'ont dû mener les premiers occupants de la plupart des régions a pu nuire à la conservation suffisante des traditions primitives » (2). Sur les secours religieux offerts par la Providence à l'humanité durant les millénaires de la préhistoire, nous ne pouvons que faire des conjectures.

On peut penser avec le cardinal Billot et le P. Harent qu'à cette époque, chez beaucoup de sujets païens, l'éveil moral et religieux a pu être retardé par le milieu et les circonstances extérieures, en sorte qu'un bon nombre sont morts à divers âges sans être arrivés à l'état d'adulte spirituel. Ceux-là, au point de vue du salut, nous l'avons vu, sont assimilables aux enfants. Quant à ceux qui sont arrivés à l'état d'adulte spirituel, on peut, semble-t-il, éclairer leur cas par celui des peuples, dits primitifs, qui font l'objet des observations des ethnologues aujourd'hui. Au milieu de grossières erreurs, on reconnaît chez ces peuples primitifs des idées relativement pures sur Dieu, sa bonté, sa justice. Ils trouvent dans leur milieu, mélangées d'erreurs, les vérités strictement nécessaires au salut; ces vérités, ils les regardent, au moins confusément, comme révélées, comme venant du ciel. Dès lors n'avons-nous point là les conditions requises pour qu'avec la grâce de Dieu un acte de foi justifiante soit possible. Le regretté M. Vacant le pensait, et le P. Harent se rallie entièrement à son opinion. « Un point capital semble établi, disait Vacant, c'est que toutes les religions se donnent, non point comme des productions du génie

(1) Article *Infidèles*, col. 1927 et 1917, etc.
(2) Harent, *article cité*, col. 1927.

Digitized by Google

humain, mais pour des institutions établies par la divinité... » (1). La certitude du fait de la révélation présupposée par l'acte de foi, étant une certitude morale et relative, peut se trouver dans les fausses religions. Quant à l'objet propre et nécessaire de l'acte de foi, la grâce divine aidera l'infidèle à le discerner : « avec le secours de la grâce, ces âmes seront amenées ou au moins préparées à dégager les vérités nécessaires au salut des altérations qu'elles ont subies dans les fausses religions » (2). Le P. Harent ajoute dans le même sens : « Mais si les croyants regardaient comme révélées les parties erronées de leur religion, cette erreur excusable ne les empêchait pas de faire un acte de foi sur ce qu'ils croyaient révélé et qui l'était en effet ; un objet vrai et vraiment révélé et admis comme tel, voilà l'objet propre et nécessaire de l'acte de foi » (3). Cette opinion n'éclaire-t-elle point le cas de toutes les âmes païennes de bonne volonté, qui, sans prédicateur de la foi révélée, ont trouvé et discerné au cours des âges sous l'influence de la grâce, dans les traditions de leurs races, reçues confusément comme révélées, les vérités élémentaires nécessaires au salut ? Dans quelle mesure les différentes religions ont-elles amené jusqu'à l'âme du pauvre infidèle les vertus obscurcies dont il a besoin, c'est à la science naissante des religions à nous le dire d'une façon de plus en plus précise. Si l'on quitte ces siècles nombreux de la préhistoire sur lesquels on ne peut faire, touchant la question qui nous occupe, que des conjectures pour envisager les paganismes historiques, on constatera que les religions païennes de l'Égypte et de la Chaldée contiennent à côté de très grossières erreurs assez de lueurs pour fournir aux âmes de bonne volonté, sous l'influence de la grâce, le point de départ de l'acte de foi justifiante.

« Si l'on envisage le paganisme gréco-romain à l'époque où il se dégradait de plus en plus, on peut dire que la révélation mosaïque avec les dispersions des Juifs et leur prosélytisme, puis surtout l'action du christianisme se multipliant dans l'infini, furent de puissants secours offerts au païens de bonne volonté » (4). Ne peut-on pas reconnaître aussi, à la suite de saint Justin, des Pères grecs, des Augustiniens du moyen âge comme saint Bonaventure, Roger Bacon, etc., un rôle providentiel à l'enseignement des philosophes pour la conservation dans les milieux païens de certaines vérités absolument nécessaires au salut ?

(1) *Études théologiques sur les constitutions du concile du Vatican*, t. II, M. 688, p. 142.

(2) Vacant, *ouvrage cité*, p. 144.

(3) Harent, *article cité*, col. 1926.

(4) *Ibid*, col. 1927.

Digitized by Google

Restent les siècles qui se sont écoulés depuis la fondation du christianisme jusqu'à nos jours. Ces siècles « sont spécialement riches en suppléances variées de la Providence à l'égard des infidèles, en dehors de la vaste prédication catholique » (1).

Le P. Harent les énumére avec détail : ce sont les influences providentielles avec influence directe de la véritable Église, par exemple l'apostolat de laïques qui font partie de la véritable Église; ce sont aussi les influences providentielles par le moyen d'hommes qui n'appartiennent pas au corps de l'Église. Ainsi les schismatiques, les hérétiques (arianisme, protestantisme, société biblique), malgré leurs erreurs, sont capables d'instruire de la vraie révélation, en ce *qui est absolument nécessaire au salut*, les païens avec lesquels ils sont en contact. De même les Juifs dispersés dans le monde peuvent aussi concourir au salut des infidèles, soit par leur livres, soit par leurs prédications : ainsi pensait déjà le cardinal de Lugo « Il faut en dire autant des Juifs, dont l'erreur sur la religion catholique serait invincible. Ils peuvent avoir sur Dieu et sur d'autres articles une foi surnaturelle fondée sur les saints livres qu'ils admettent.... (2) » *De fide*, disp. XII, n° 5. Le Coran même, qui cite explicitement des révélations juives et chrétiennes, qui malgré les erreurs enseigne la foi à un Dieu unique, rémunérateur, peut servir à transmettre jusqu'à l'âme de l'infidèle de bonne foi la vérité religieuse strictement requise pour le salut. La science des religions nous permet de penser que d'autres religions encore ont pu être pour leurs fidèles de bonne foi, nonobstant les erreurs qu'elles contiennent, le véhicule des vérités élémentaires nécessaires au salut. « Nous sommes en mesure de nous poser au sujet du boudhisme, du brahmanisme et du fétichisme la question que le cardinal de Lugo se posait au sujet du judaïsme, du mahométisme et du paganisme gréco-romain » (3). Ce que nous révèlent les études plus récentes ne nous permet-il pas de penser que les religions dites *primitives* ont pu conserver au milieu de traditions disparates quelques vérités essentielles avec lesquelles l'âme, aidée de la grâce, a pu faire l'acte de foi qui sauve ?

Voilà un vaste ensemble de suppléances qui normalement ont mis à la disposition des infidèles de bonne foi, privés de la prédication catholique, des possibilités de salut.

Enfin la théologie des Pères et des théologiens, en particulier celle de saint Thomas, nous invite à faire une certaine part aux révélations immédiates dans les secours offerts par la Providence aux infidèles.

(1) *Ibid.*, col. 1927.

(2) HARENT, *article cité*, col. 1912 à 1927.

(3) VACANT, *ouvrage cité*, p. 142.

Digitized by Google

A ceux qui, sans obstacle de leur part, n'ont pu en aucune façon bénéficier du rayonnement de la révélation immédiate, Dieu accorderait une révélation immédiate comme moyen de salut.

C'est un postulat du dogme de la volonté universelle sérieuse de sauver tous les hommes. Le P. Harent admet dans une certaine mesure cette explication du salut des infidèles : « Celui-ci (ce système) s'impose dans *certaines circonstances*, pour que la volonté salvifique universelle soit vraiment ce qu'elle doit être à l'égard de *tous* les adultes; de plus, il a pour lui un ensemble d'autorités sérieuses. Toutefois ce n'est qu'une solution partielle du problème » (1). Multiplier ces révélations immédiates, ce serait multiplier sans preuve le miracle, ce serait aller, semble-t-il, contre l'expérience des missionnaires. S'il est un moment où l'on peut conjecturer au nom de la volonté salvifique universelle de Dieu, que ces révélations existent, c'est à l'article de la mort. « C'est là qu'une lumière divine est bien placée, surtout pour l'infidèle qui, ayant fait son possible, n'a pu encore par défaut de révélation faire l'acte de foi, ni celui de charité parfaite » (2).

Il ne faut pas sans raison multiplier les révélations intérieures; n'est-ce pas à la lumière de ce principe qu'il faut juger la théorie de saint Thomas sur l'enfant qui vient à l'âge de raison. D'après le docteur angélique : « il est impossible qu'en l'âme humaine le péché véniel se rencontre avec le seul péché originel. Dès qu'a commencé pour lui l'âge de la raison, l'homme n'échappe plus à la responsabilité du péché véniel et mortel. Car, à ce moment, la première question pratique qui se présente à son esprit est de délibérer sur sa destinée. S'il s'oriente vers la fin qui lui est assignée, il obtient, avec la grâce, la rémission du péché originel. Si, au contraire, il n'adhère pas d'intention à cette fin, il péchera mortellement, ne faisant pas tout ce qu'il peut. Dès lors, on ne trouvera pas en lui le péché véniel sans le péché mortel » (3).

Devra-t-on dans la logique de cette théorie admettre, en une multitude d'enfants infidèles arrivant à l'âge de raison, une révélation intérieure et surnaturelle qui leur permettra de prendre conscience de l'obligation où ils sont de s'orienter par un acte d'amour parfait vers leur fin dernière, et d'opter ainsi entre le ciel et l'enfer? Dieu ne l'a pas permis et en fait cela est contraire à l'expérience. Ce que l'expérience nous révèle sur le développement de la vie morale et religieuse de l'enfant dans nos milieux chrétiens, nous invite à penser que, dans le cas le plus défavorable de l'infidèle, l'enfant ne prendra

(1) Harent, *article cité*, col. 1863.
(2) *Ibid.*, col. 1929.
(3) *Ibid.*, col. 1864.

Digitized by Google

pas conscience, dès le premier usage de sa raison, de l'obligation *sub gravi* de s'orienter vers Dieu par un acte d'amour parfait. Il est normal qu'un débutant de la vie morale pèche d'abord, par le fait d'une confuse délibération et d'une demi-liberté, d'une façon vénielle. Ainsi le pensait déjà Suarez (1).

Aussi le P. Harent conclut-il prudemment son étude sur la célèbre opinion de saint Thomas : « L'autorité extrinsèque du saint docteur lui donne une sérieuse probabilité, mais, sous la critique de Suarez, les preuves extrinsèques ne nous ont pas paru décisives, à part le cas particulier où cet enfant, devenant adulte au sens moral, est à *l'article de la mort*; alors la promesse divine de salut lui procurera une révélation comme moyen, s'il n'en est pas d'autre ; la part de vérité du système est surtout là » (2). Réduite à cette portée, la théorie est un postulat du dogme de la volonté salvifique universelle.

Mais, si l'on admet qu'un délai est souvent nécessaire à l'enfant infidèle pour arriver à cette connaissance explicite de Dieu qui le rende capable de péché mortel, ne pourra-t-il pas contracter un péché véniel alors que le péché originel ne sera pas remis, et mourir ainsi en cet état. Dans ce cas, quel sera son sort ? Pour lui qui a un péché véniel à expier, ce ne sera ni les limbes où l'on ne souffre pas, au moins de la peine des sens, ni le purgatoire qui est un acheminement à la gloire céleste, ni l'enfer des damnés, qui est réservé à ceux qui ont commis le péché mortel.

En face de la difficulté de trouver une réponse à cette question, ne doit-on pas nécessairement se rallier à l'opinion qui nie la possibilité de la coexistence du seul péché véniel avec le péché originel dans l'âme de l'infidèle adulte ?

Avec le P. Harent on peut répondre : « L'argument n'est pas péremptoire, Dieu pouvant, ou dans sa providence empêcher la mort en en cet état, ou dans sa miséricorde pardonner ce péché véniel et sa peine, ou même dans sa toute-puissance trouver pour cette espèce très particulière de pécheurs un autre lieu de punition qu'il n'a pas jugé à propos de nous révéler » (3).

* * *

De l'analyse des ouvrages qui se sont occupés récemment de la question du salut des infidèles, quelques conclusions se dégagent. La théologie contemporaine nous y apparaît comme prenant une cons-

(1) Harent, *article cité*, col. 1887 et s.
(2) *Ibid.*, col. 1928.
(3) *Ibid.*, col. 1872.

Digitized by Google

cience de plus en plus nette des exigences profondes de l'universalisme salvifique inscrit dans l'Écriture et la tradition, Elle s'efforce à la lumière des faits, mieux connus par la science des religions, de discerner les moyens concrets dont s'est servi la Providence surnaturelle pour ne manquer à aucune âme capable de recevoir son secours et d'opter entre les deux voies de la destinée. Elle tire de la distinction traditionnellement reconnue entre le péché actuel mortel et le péché originel, au point de vue de leur nature et de leur conséquence, des conclusions moins nettement aperçues ou négligées jusqu'alors. Cette théologie est d'ailleurs selon l'esprit de l'enseignement traditionnel ; on pourrait y voir comme l'illustration de la doctrine enseignée par Pie IX dans une encyclique aux évêques d'Italie. Le pape y distingue le cas de ceux qui pèchent contre la lumière (infidèles positifs), et celui des âmes qui sont dans l'ignorance invincible de la vérité chrétienne. « Ceux qui ont le malheur, dit-il, d'ignorer invinciblement notre sainte religion et qui, observateurs empressés de la loi naturelle et de ses préceptes divinement gravés dans tous les cœurs et prêts à obéir à Dieu, mènent une vie honnête et bonne, ceux-là, nous le savons et vous le savez aussi, fils aimés et vénérables frères, peuvent par l'opération de la lumière divine et de la grâce parvenir à la vie éternelle. Dieu, en effet, qui voit à découvert et connaît à fond les esprits, les intentions et les dispositions habituelles de tous, ne souffre point dans sa souveraine clémence et bonté que personne soit privé des supplices éternels sans une culpabilité bien volontaire » (1). L'optimisme religieux qui inspirait Pie IX est bien celui qui anime les ouvrages analysés : c'est celui de saint Thomas et des grands scolastiques du moyen âge, c'est celui des Pères grecs ; il a sa source dans l'Évangile. Seul il fait droit à l'idée que nous donne la révélation de la justice et de la bonté de Dieu.

A. GAUDEL.

(1) DENZINGER-BANNWART, 1677.

Digitized by Google

CHRONIQUE DE PRÉHISTOIRE

RITES FUNERAIRES PALÉOLITHIQUES

I. Sépultures moustériennes.

Nos lecteurs savent comment se pose la question des sépultures quaternaires (1). A ne considérer que le paléolithique en général, les découvertes de Grimaldi, près de Menton, ont été décisives. En 1892, le Dr Verneau démontrait que les sépultures mises au jour jusqu'alors, appartenaient au début du néolithique (2); après les fouilles de 1895-1902, il n'hésitait pas à modifier sa manière de voir : ses nouvelles conclusions étaient absolument contraires aux premières. MM. Boule, Cartailhac et de Villeneuve fournissaient de leur côté, en des études collatérales, des démonstrations qui s'étayaient l'une l'autre. C'est que l'on se trouvait, cette fois, en présence de couches nettement stratifiées, qui constituaient de véritables archives : la géologie ne laissait place à aucune discussion et classait définitivement les squelettes comme paléolithiques (3).

Avec les squelettes de Grimaldi, nous arrivions jusqu'au début de l'âge du Renne (aurignacien). Peut-on remonter plus haut et parler de sépultures dès l'époque moustérienne? Depuis l'apparition du manuel de Dechelette (1908), des fouilles méthodiquement conduites (La Chapelle-aux-Saints, Le Moustier, La Ferrassie, La Quina) ont amené des découvertes retentissantes. A l'occasion de travaux récents, qui ont ravivé la discussion, je voudrais synthétiser, en toute objectivité, les résultats de ces fouilles et indiquer brièvement les conclusions que l'on peut légitimement en tirer (4).

(1) Cf. *Revue des Sciences Religieuses*, 1922, p. 148.

(2) R. Verneau. *Nouvelle découverte de squelettes préhistoriques aux Baoussé-Roussé, près de Menton*, dans *L'Anthropologie*, III, p. 512 et sq.

(3) De Villeneuve, Boule, Verneau, Cartailhac. *Les Grottes de Grimaldi*, Paris, Masson, 1906-1919.

(4) Il n'entre pas dans mon intention de décrire les gisements, ni de faire l'historique des fouilles, mais seulement de noter toutes les particularités utiles à la solution du problème.

Digitized by Google

* * *

La Chapelle-aux-Saints (*Corrèze*). Fouilles des abbés Bouyssonie et Bardon, août 1908 (1).

Le squelette gisait au fond d'une *fosse* à peu près rectangulaire (1 m. 45 de long., 1 m. de larg., 0 m. 30 environ de profondeur), artificielle, creusée dans le sol marneux de la grotte (2).

Une autre preuve de l'ensevelissement intentionnel, c'est la *position donnée au cadavre* : le corps était étendu sur le dos (orientation Est-Ouest), la tête à l'ouest, calée par quelques pierres vers un coin de la fosse. Le bras droit était probablement replié, la main ramenée vers la tête, l'autre étendu le long du corps. Les jambes étaient repliées, renversées sur la droite. C'est l'attitude dite « *accroupie* ».

De plus, la tête avait été *protégée* par trois ou quatre larges plaques

(1) Cf. A. et J. Bouyssonie et L. Bardon. *Découverte d'un squelette humain moustérien à la Bouffia de La Chapelle-aux-Saints* (*Corrèze*), dans *L'Anthropologie*, XIX (1908), p. 513 et sq. — *La station moustérienne de la « Bouffia » Bonneval à La Chapelle-aux-Saints*, ibid., XXIV (1913), p. 609 et sq.

(2) Ce sol, de couleur blanche et dur à entamer, faisait un contraste évident avec la couche archéologique. L'existence de la fosse a d'ailleurs été catégoriquement reconnue par MM. Papoint et Boule. Dans *Les Hommes Fossiles* (1re et 2e éd.), M. Boule semble avoir à cœur de ne pas engager à fond sa responsabilité, aussi, je crois devoir citer les lignes suivantes d'un article du même auteur (*L'Anthr.*, XX (1909), p. 258) : « Au cours de ma visite, j'ai pu vérifier la stratigraphie des dépôts de remplissage de la grotte : nous avons fouillé un témoin de la couche archéologique resté en place et reconnu que la fosse décrite par MM. Bouyssonie et Bardon avait bien été creusée antérieurement au remplissage de la grotte, dans une couche de calcaire marneux qui alterne, dans cette région, avec les assises du calcaire dolomitique de l'Infra-Lias. M. Papoint a pu faire, de cette fosse, une photographie que je reproduis ici ». Il est vrai que plus tard, après les découvertes de La Ferrassie, M. Boule faisait des réserves sur le caractère artificiel de la fosse : « L'absence de toute fosse à La Ferrassie peut inspirer des doutes sur le caractère *artificiel* de la fosse de La Chapelle. N'ayant vu celle-ci que longtemps après son déblaiement, je ne saurais, scientifiquement, rien affirmer ; je ne puis que m'en rapporter, sur ce point, aux auteurs des fouilles et je le fais d'autant plus volontiers que je les tiens pour de bons observateurs ». *L'Homme fossile de la Chapelle-aux-Saints*, Paris, Masson, 1913, p. 14. Les abbés Bouyssonie, eux, sont tout à fait affirmatifs : « Quant à penser qu'elle (la fosse) était naturelle et produite par exemple par un affouillement des eaux, il suffit d'aller jeter un coup d'œil dans cette grotte pour voir que l'hypothèse est sans vraisemblance aucune ». *Chronique de préhistoire* dans *Revue pratique d'Apologétique*, XXXII (1921), p. 60.

Digitized by Google

osseuses. Au dessus, à proximité de la main, il y avait une patte de grand Bovidé avec les os en connexion ; en arrière, une portion notable de colonne vertébrale de renne, également en connexion. Ce sont là des pièces de venaison, offrande alimentaire, peut-être, mise à la portée du défunt pour sa nourriture.

Dans la fosse, pas de mobilier funéraire bien caractérisé ; mais à proximité du squelette, les plus belles pièces en silex, outils et armes placés là, sans doute, pour l'usage ou la défense du mort.

A noter, parmi les ossements d'animaux, la présence d'une molaire de rhinocéros ; aucun autre os qui puisse être attribué à ce pachyderme : évidemment ce n'est pas le reste d'un repas, une dent n'ayant rien de particulièrement comestible. « C'est donc vraisemblablement pour une raison d'un autre ordre qu'elle a été recueillie ailleurs et portée là. On peut penser sans invraisemblance que cette raison est d'ordre magique et religieux. Cet objet pouvait être un gri-gri, un porte-bonheur... » (1).

En serait-il de même de la corne de bison, déposée à l'entrée de la grotte, la pointe tournée vers l'extérieur, dans une petite excavation, avec quelques grands os, une jolie pointe en silex, le tout caché sous de gros blocs calcaires? « Cette fosse de l'entrée ne doit-elle pas être rapprochée de l'autre et considérée comme faisant partie d'un rite funéraire? En y plaçant une corne, nos primitifs avaient peut-être l'idée de protéger la demeure et le tombeau avec l'arme redoutable d'un des plus forts animaux qu'ils chassaient » (2).

Autre détail. La grotte de La Chapelle-aux-Saints est très basse de plafond : on ne peut guère s'y tenir qu'accroupi. C'était donc une demeure très incommode ; et pourtant deux foyers, en forme de fond de bateau plat, ont laissé des traces dans le sol et semblent avoir été allumés postérieurement à l'inhumation. En outre, pas de déchets de fabrication d'outils ou d'os utilisés. Les os ont été dépouillés de leur viande, brisés pour en extraire la moelle et jetés pêle-mêle avec les silex. Ce sont là des débris de cuisine, mais cette cuisine n'aurait-elle pas été rituelle? Au sentiment des inventeurs, la grotte aurait été probablement le théâtre de repas funéraires : elle serait donc avant tout un tombeau, non une habitation ou un atelier.

Ce ne sont là, il est vrai, que des hypothèses, mais nécessaires, si l'on veut essayer de découvrir la mentalité de nos primitifs : autrement, pas de comparaisons, pas de conclusions possibles. L'important

(1) A. et J. Bouyssonie, *Chronique de préhist.*, loc. cit., p. 59. MM. Capitan et Peyrony ont signalé une molaire analogue à La Ferrassie, mais dans une grotte où il n'y avait pas de squelette.

(2) *L'Anthropologie*, XXIV, p. 633.

Digitized by Google

est de n'en point oublier, un seul instant, le caractère provisoire et forcément précaire, et surtout d'en indiquer, en temps voulu, la portée réelle et le degré de probabilité.

Le Moustier (*Dordogne*). Fouilles Hauser, août 1908 (1).

Malgré l'absence de fosse, la sépulture intentionnelle ne saurait faire de doute. Le squelette gisait sur le flanc droit, le bras droit replié sous la tête, la main en arrière, le bras gauche étendu. Le mauvais état des membres inférieurs n'a pas permis de déterminer nettement leur position : elle devait être analogue à celle que déjà l'on a relevée à La Chapelle.

La tête reposait sur une sorte d'*empierrement*, de lit de silex. Le nez était protégé par deux morceaux de silex ; sous le coude droit, un autre silex creusé en forme de rigole, s'adaptant à la partie supportée.

Près de la main gauche, *un magnifique « coup-de-poing »* ovalaire (long. 0 m. 17), le plus beau de la station, déposé évidemment à dessein, et, un peu plus loin, un racloir. Dans le voisinage immédiat du corps, de nombreux fragments d'os d'animaux qui, comme le racloir et le coup-de-poing, paraissent avoir le caractère d'offrandes funéraires (2).

Le Moustier. Fouilles Peyrony, 1914 (3).

Les ossements (fœtus ou tout jeune enfant) étaient déposés dans une *fosse* tronconique. Celle-ci, très nette, traversait deux niveaux de coloration différente ; les matériaux de remplissage se distinguaient très bien des parois et du fond par leur nature et leur couleur.

(1) Cf. H. Klaatsch et O. Hauser. *Homo mousteriensis Hauseri. Ein alldiluvialer skelettfund im Departement Dordogne und seine Zugehörigkeit zum Neandertaltypus*, dans *Archiv für Anthropologie*, XXXV (1909), p. 287 et sq. — *Die neuesten Ergebnisse der Paläontologie des Menschen und ihre Bedeutung für das Abstammungsproblem*, dans *Zeitschrift für Ethnologie*, XXI (1909), p. 537 et sq.

(2) « Es kann demnach nicht zweifelhaft sein, dass wir es hier mit einer regelrechten Bestattung zu tun haben ; die zahlreichen zerschlagenen Fragmente von Tierknochen, überall in unmittelbarster Nähe des Skelettes, können nur als Beigaben gedeutet werden und in der Nähe der augestreckten linken Hand lag ausserdem, wie wir schon oben angedeutet hatten, der schöne Keil, gleichsam als ob er in Bereitschaft auf der Todeswanderung gehalten werden sollte ». Cf. *Archiv für Anthrop.*, *loc. cit.*, p. 291.

(3) Cf. Peyrony, *Les Moustériens inhumaient-ils leurs morts ?* Périgueux, 1921 (Tirage à part, extrait du *Bull. de la Soc. hist. et archéol. du Périgord*), p. 4. — La guerre avait empêché M. Peyrony de publier plus tôt son observation.

Digitized by Google

Le Pech de l'Aze, près Sarlat (*Dordogne*). Fouilles Peyrony, 1909 (1).

La couche archéologique de la grotte avait été fouillée jadis, non scientifiquement. Dans la partie intacte, M. Peyrony découvrit le crâne d'un enfant âgé d'environ 5 à 6 ans; le crâne avait été écrasé. « Tout autour de lui, se trouvaient en abondance des ossements brisés artificiellement et des dents de bovidés, de cerfs, de chevaux, de caprins et de rennes, puis de nombreux silex taillés : pointes et couteaux-racloirs retouchés sur une face, du type moustérien supérieur. Au dessous du crâne, la couche moustérienne renfermait de belles haches du type de Saint-Acheul.

« Le reste du squelette manquait, soit qu'il ait été enlevé dans des fouilles antérieures faites en avant de l'éboulis, soit que le crâne ait été seul dans les débris accumulés par les moustériens.

« S'agissait-il d'un rite funéraire consistant en l'enfouissement sous un foyer du cadavre de l'enfant? ou bien ce crâne d'enfant aurait-il été abandonné dans ce foyer par les moustériens, au même titre que les débris osseux brisés par eux pour en extraire la moelle des animaux ayant servi à leur alimentation? ou enfin le cadavre aurait-il été dévoré par les hyènes et n'en serait-il resté que ce crâne brisé? Il est bien difficile de se prononcer et l'on ne peut guère, pour le moment, que poser les questions ».

Je ne puis que citer le rapport même de l'auteur de la découverte. Étant donné les circonstances de gisement, cette découverte ne peut aider, en aucune manière, à la solution du problème des sépultures moustériennes.

La Ferrassie (*Dordogne*). Fouilles Capitan et Peyrony (2).

La station de La Ferrassie est particulièrement intéressante. Il

(1) Cf. Capitan et Peyrony, *Deux squelettes humains au milieu de foyers de l'époque moustérienne*, dans *C.-R. Acad. Inscr. B. Lett.*, 1909, p. 798.

(2) Cf. Capitan et Peyrony, art. cit. dans *C. R. Ac. Insc.*, 1909, p. 797 et sq. voir aussi *Rev. de l'École d'Anthrop.*, décembre 1909. — *Un nouveau squelette humain fossile*, dans *C. R. Ac. Insc.*, 1911, p. 224 (voir aussi *Rev. Anthropologique*, avril 1911). — *Station préhistorique de La Ferrassie, commune de Savignac-du-Bugue* (*Dordogne*), dans *Rev. Anthropol.*, 1912, p. 29 et sq. et 76 et sq. — *Trois nouveaux squelettes humains fossiles*, dans *Congrès international d'anthrop. et d'archéol. préhistoriques* (C-R. de la XIVe session. Genève, 1912), Genève, 1914, t. II, p. 396 et sq. — *Nouvelles fouilles à La Ferrassie.* Rapport présenté au Congrès de Strasbourg de l'*Association franç. p. l'avancement des sc.* le 28 juillet 1920. (Tirage à part). Paris, 1921. — Peyrony, *Les Moustériens inhumaient-ils leurs morts?* Périgueux, 1921. — Capitan et Peyrony. *Découverte d'un sixième squelette moustérien à la Ferrassie*, dans *Rev. Anthropologique*, 1921, p. 382 et sq.

Digitized by Google

s'agit en effet d'un abri utilisé pendant fort longtemps. Les couches ont une coloration spéciale, ce qui permet de les distinguer très facilement ; chaque niveau correspond à l'habitat d'une population déterminée avec outillage caractéristique (de bas en haut : cailloutis stérile — acheuléen — moustérien — aurignacien inférieur — aur. moyen — éboulis et pierrailles — aurignacien supérieur — pierrailles et humus). C'est tout à fait à la base des couches de la zone inférieure du niveau moustérien « dans une position stratigraphique idéale » qu'ont été trouvés les ossements humains.

Squelette n° 1, septembre 1909.

Pas de fosse (1). Le squelette gisait, dans une dépression insignifiante, apparemment naturelle, étendu sur le dos, les jambes fortement repliées sous les cuisses, celles-ci à demi fléchies sous le bassin, le bras gauche allongé le long du corps, le droit relevé et replié, la tête renversée en arrière (*orientation* à peu près E.-O., la tête à l'occident, comme à La Chapelle).

Une *pierre plate*, de 0 m. 20 environ au carré, avait été placée au dessus de la tête, et deux autres, à peu près de mêmes dimensions, sur chacune des épaules, en guise de protection. Le même motif explique sans doute la présence, au dessus du corps, et en bien plus grand nombre qu'aux autres points du même niveau, de grandes esquilles d'os d'animaux (2). Tout autour du squelette, de nombreux silex taillés, fort bien retouchés, sans qu'on puisse toutefois les assimiler — aussi vraisemblablement que le coup-de-poing du Moustier — à des offrandes funéraires.

Squelette n° 2, septembre 1910.

Le corps avait été couché sur le côté droit, sans fosse préalablement creusée, à 0 m. 50 du précédent, sensiblement au même niveau et dans le même axe que le précédent : *même orientation* E.-O., mais tête du côté du levant ; *même attitude repliée* ; par contre, ni esquilles d'os, ni pierres protectrices.

Pour ces deux squelettes, l'inhumation, bien que superficielle, a

(1) C'est l'opinion première des inventeurs, partagée d'ailleurs par les savants qui assistaient à l'exhumation. Depuis, influencés par leurs découvertes ultérieures, MM. Capitan et Peyrony se sont demandés si, malgré toute l'attention apportée, ils ne se seraient pas « fourvoyés » en affirmant qu'il n'y avait pas eu de fosses creusées. Voir *Nouvelles fouilles* et *Les moustériens inhumaient-ils*... Une critique sévère — et c'est la seule de mise — n'a pas à tenir compte de ce soupçon rétrospectif.

(2) « Un de ces os présente une série de fines entailles intentionnelles rappelant les os à encoches des niveaux aurignaciens. Peut-être lui reconnaissait-on une signification et avait-il été placé intentionnellement à côté du squelette. » *C. R. Ac. Insc.*, 1909, p. 803.

Digitized by Google

été intentionnelle. Les circonstances de gisement écartent toute idée d'accident : pas un éboulis sur ce point, soit dans le niveau moustérien, soit directement au-dessus ; pas la moindre trace d'inondation. Et puis, il y a l'attitude accroupie, si caractéristique. De plus, les os étant en connexion, il faut admettre que des précautions ont été prises pour éloigner les bêtes fauves ; que, pendant un certain temps, les habitants ont évité de piétiner l'emplacement de la sépulture, recouverte alors probablement de branches, de peaux ou d'un peu de terre (1).

Squelettes nos 3 et 4, août 1912.

Deux squelettes d'enfants (3 à 5 ans au maximum) avaient été placés côte à côte, chacun dans une petite *fosse hémisphérique* (larg. 0 m. 70 ; profondeur, 0,30 à 0,40) : « L'existence de fosses artificiellement creusées et remplies ensuite était d'une évidence absolue » (2). Ces deux squelettes étaient à quelques mètres des précédents et leur orientation était sensiblement la même : E-O. Juste au-dessus des fosses et à leur surface, ont été recueillis de *très beaux silex* taillés, pointes et racloirs.

Squelette n° 5, avril 1920.

Cette fois encore, une *fosse* avait été creusée ; la couche jaune acheuléenne en avait conservé la cuvette de base, très régulière, évidemment artificielle (0 m. 40 × 0 m. 32 et 0 m. 05 de profondeur moyenne). Sa plus grande dimension était orientée à peu près E-O. Un petit corps (fœtus ou très jeune sujet) y avait été placé, les membres repliés sans doute sur eux-mêmes, car un tout jeune enfant allongé mesure plus de 40 centimètres (3). Au-dessus, avaient été disposées

(1) Aussi bien, on se demande pourquoi M. Boule a écrit (*Hommes fossiles*, 1re éd., p. 190) : « Il semble qu'il y ait là les restes osseux de toute une famille peut-être morte par accident, envahie sous un éboulement ». Cette phrase a disparu de la 2e éd., mais, par contre, M. Boule a laissé subsister cette autre : « ... ils (les squelettes) gisaient au sein des couches intactes sans qu'on ait pu observer aucune trace de sépulture ». « Fosse » eût été le terme exact, « sépulture » ne l'est pas.

(2) *Congrès int. de Genève*, loc. cit., p. 397. En même temps, fut mise au jour une autre fosse de dimensions plus grandes : elle ne contenait pas de débris humains, mais seulement de la cendre et de gros os de bovidé. Cette fosse a été signalée par les abbés Breuil (cf. *L'Anthrop.*, XXXI (1921), p. 344) et Bouyssonie (ibid , XXIV (1913), p. 633, note 1), qui tous deux assistaient à la découverte. Ce dernier « ne peut s'empêcher de constater l'analogie avec la fosse de l'entrée de La Bouffia ». Cf. supra.

(3) Les quelques ossements recueillis avaient pénétré dans la partie argilo-sableuse de base qui les avaient conservés ; pas la moindre trace d'ossements dans la couche moustérienne. « Des deux milieux, l'un avait

Digitized by Google

soigneusement, dans le même plan horizontal et parallèlement au grand diamètre, *trois belles pièces*, une pointe et deux racloirs.

Squelette n° 6, juin 1921.

Une grande *fosse* à parois abruptes, offrait un plan, incliné du sud au nord, et dont la profondeur variait de 0 m. à 0 m. 35. Elle affectait la forme générale et irrégulière d'un œuf (long. 1 m. 45; grande largeur, 1 m. 20; petite largeur, 0 m. 40).

Un squelette d'enfant sans crâne (taille, 0 m. 85 env.) gisait dans la partie la plus profonde et la plus étroite; il n'occupait que 0 m. 45 en longueur et ses membres étaient *repliés* dans l'attitude de ceux des squelettes 1 et 2. Le corps était *orienté* E.-O., les pieds vers le couchant. Au-dessus des ossements, comme pour le squelette n° 5, *trois superbes instruments* : un pointe et deux grands racloirs.

Le crâne n'était pas en place, mais à 1 m. 25 au sud, vers l'autre extrémité de la fosse. Malgré tout le soin apporté à l'exhumation — les terres ont été criblées et lavées —, il n'a été trouvé ni une dent, ni un morceau de mâchoire. « Il semblerait donc que la tête n'était pas entière quand elle a été placée là. Elle avait été séparée du tronc avant ou au moment de l'inhumation et ensevelie en même temps que le reste du corps puisqu'elle reposait, elle aussi, directement sur le sol rougeâtre. Si la décapitation avait été accidentelle et postérieure à l'enterrement, le crâne aurait été trouvé dans le niveau moustérien et non à sa base. Il ne semble pas non plus qu'il puisse s'agir d'une inhumation secondaire, puisque les os étaient dans leur connexion anatomique » (1). Cette double mutilation (décapitation et ablation de la face), antérieure à l'inhumation, a-t-elle été intentionnelle ou due simplement à un accident? Dans le second cas, on s'explique mal pourquoi le crâne n'aurait pas été déposé tout à côté des autres ossements. Dans le premier, a-t-on mutilé le crâne afin d'en extraire la moelle ou de s'en servir comme d'un récipient rituel? Le champ des hypothèses est ouvert; l'utilisation des calottes craniennes en guise de coupes n'est point chose inouïe en préhistoire : certaines découvertes témoignent probablement en ce sens, pour des époques postérieures au moustérien (2).

A peu près au milieu de la fosse et au dessus, *un bloc de calcaire*, de

gardé ces restes à peu près intacts, tandis que l'autre les avait complètement décomposés... Dans le Moustérien seul, ils auraient complètement passé inaperçus. « Combien ont dû disparaître ainsi! » *Les Moustériens inhumaient-ils...*, p. 6.

(1) *Revue anthrop.*, 1921, p. 386.

(2) Cf. Breuil et Obermaïer, *Crânes paléolithiques façonnés en coupes*, dans *L'Anthrop.*, XX (1909), p. 523.

Digitized by Google

forme triangulaire (0 m. 80 env. de côté et 0 m. 15 d'épaisseur), était renversé : l'un des angles recouvrait le crâne. La face inférieure présentait une *cupule* et une série de cupulettes disposées symétriquement deux à deux : régularité et disposition témoignent en faveur d'un travail humain (1).

Bien qu'elles restent inexpliquées, ces dernières particularités — situation et état du crâne, pierre à cupules — sont à retenir : ce sont des faits nouveaux sur lesquels des découvertes ultérieures parviendront peut-être à projeter quelque lumière.

***

De toutes ces constatations, il est temps de dégager quelques conclusions.

1° Les moustériens ont pratiqué l'*inhumation* ; ils n'ont pas toujours abandonné les cadavres de leurs semblables ; il les protégeaient de quelque façon contre les animaux sauvages et s'appliquaient à respecter eux-mêmes l'emplacement de la sépulture.

2° En certains cas, pour les enfants en particulier, on creusait une *fosse* de profondeur variable ; d'autres fois, on se contentait d'une *sépulture superficielle* : on déposait le corps sur la terre nue ou sur un empierrement de silex et on le recouvrait sans doute d'un peu de terre ou de branchages.

3° En guise de *protection* plus immédiate, on employait de larges plaques d'os (La Chapelle), des pierres plates (La Ferrassie), de petits morceaux de silex appropriés (Le Moustier).

A la rigueur, ces précautions indiqueraient *tout au plus un sentiment de piété* envers ceux avec lesquels on avait vécu et qu'on ne veut point assimiler à des restes d'animaux ou à des déchets de cuisine. L'histo-

(1) Pour *certaines*, sinon pour toutes. C'est du moins l'impression que nous avait laissé, à Liège, l'examen attentif des photographies. Cf. *Rev. Sciences Religieuses*, 1922, p. 147, n. 1. Je ne puis rien dire de plus, n'ayant pas vu la pierre elle-même. — MM. Capitan et Peyrony avaient trouvé précédemment dans ce même milieu moustérien un bloc calcaire, moins volumineux, avec large rainure et cupule, à rapprocher du précédent. — Il est inutile de se perdre ici en conjectures sur la signification de ces cupules et cupulettes. Certaines « affirmations » sont tout simplement déconcertantes. Si l'on veut s'édifier, on lira seulement : Baudouin, *Les Cupules à l'Époque Moustérienne : Leur signification*, et *Démonstration que les Poissons gravés du Paléolithique représentent la constellation des Pleïades*, dans *Bull. Société Préhist. Franç.*, 1923, p. 140 et 311. Le sens critique le moins aiguisé ne s'accommodera jamais d'une pareille assurance ! Il y va du bon renom de la préhistoire et des préhistoriens !

Digitized by Google

rien n'aurait pas le droit de les rattacher sûrement à une idée de survivance.

4° Il en est autrement de l'*orientation*. Chaque fois qu'elle a pu être observée, on a noté la disposition E.-O. (la tête ordinairement à l'occident). Générale, une telle coutume répondrait sans nul doute à des préoccupations magico-religieuses.

5° L'*attitude accroupie*, elle, est caractéristique. C'est un véritable rite, bien connu des ethnographes (1).

6° Il semble qu'en certains cas, les moustériens déposaient à portée du mort les outils et armes dont il était censé avoir encore besoin : et l'on choisissait parmi les plus beaux. Le coup-de-poing du Moustier, les pointes et racloirs des sépultures d'enfants de La Ferrassie ne peuvent guère recevoir d'autres explications : ce sont là de véritables *mobiliers funéraires*.

7° L'existence d'*offrandes alimentaires* paraît également fort probable, tout au moins à La Chapelle-aux-Saints.

Tous ces rites ont leurs analogues chez les primitifs actuels. Que ces rites soient inspirés par la peur, qu'ils aient pour but d'empêcher le retour du mort et de calmer les inquiétudes des vivants, qu'ils soient au contraire un témoignage d'affection et de mystérieux respect, peu importe, ils impliquent nécessairement la *foi en la survivance*. Tout n'est pas fini avec la mort : quelle que soit la nature prêtée à l'élément désincarné, qu'on l'honore ou qu'on le craigne, on entrevoit pour lui une autre vie, conçue, d'ailleurs, à l'image de celle-ci.

8° Je laisse de côté les autres rites signalés au cours de cette enquête : repas funéraires, amulettes magiques... etc. Les faits sont encore trop isolés pour permettre autre chose que de problématiques hypothèses.

***

Certaines peuplades moustériennes ont donc inhumé leurs morts selon des rites déterminés. Il ne nous est pas loisible de donner à cette affirmation un caractère plus général. En dehors de toute autre considération, les fouilles que poursuit, depuis 1905, le Dr Martin, à *La Quina* (*Charente*) suffiraient pour nous rappeler à la prudence.

La stratification du gisement est nettement établie. Les dépôts correspondent à trois régimes différents. Le plus ancien est un dépôt de rivière : la rivière coulait alors à pleins bords, les débris d'animaux consommés par l'homme et les déchets de toute sorte tombaient de

(1) Sur ce rite, je renvoie à ce que j'ai écrit ici même. *Rev. Sciences Relig.*, 1922, p. 210.

Digitized by Google

la falaise et s'enlisaient sans avoir beaucoup roulé. Le second est un dépôt à air libre formé après un retrait de la rivière. Le dernier est un éboulis constituant une nouvelle terrasse et caractéristique du moustérien final.

Les dépôts ont livré de nombreux débris humains, parmi lesquels le squelette trouvé en septembre 1911 et qui fait l'objet d'un récent mémoire du Dr Martin (1).

Les conditions de la découverte éliminent toute idée d'inhumation. Le squelette était placé horizontalement; la tête, couchée sur le côté droit, regardait la vallée, elle était en amont et les fragments de membres en aval. Autour du squelette et au-dessus, il y avait plusieurs esquilles d'os longs d'animaux, utilisés, des racloirs bien taillés et assez grands, des pointes larges à base épaisse et une sphère très régulière, en calcaire siliceux, de taille exceptionnelle (0 m. 12 de diamètre). Il n'y avait là pourtant aucun dispositif intentionnel, et ceci est bien de nature à rendre très circonspect dans l'interprétation de faits de ce genre. Ici, en effet, il ne peut être question de sépulture.

(1) H. Martin, *L'Homme fossile de La Quina* (Archives de Morphologie générale et expérimentale, n° 15). Paris, Doin, 1923. In-8° de 260 p. et 42 fig. Prix, 25 francs. — Historique du gisement, topographie, caractères géologiques et archéologiques. Le corps de l'ouvrage est consacré à la description anatomique du squelette : ce n'est pas ici le lieu de l'analyser en détail. La description des pièces osseuses est traitée avec un souci extrême de précision et accompagnée d'excellentes figures. Le Dr Martin a évité les restaurations incertaines qui, certes, sont utiles dans les travaux de vulgarisation mais ne constituent pas des éléments d'authenticité absolue : il faut avouer que la reconstitution tentée ailleurs (*Bull. Soc. Préh. Franç.*, 1913, p. 86) ne paraît pas très heureuse ! Les dix pages de conclusions nous intéressent tout spécialement. Se basant sur ses constatations, l'auteur envisage la question de l'apparition et de la disparition de la race moustérienne, et essaie, autant qu'il peut l'entrevoir après dix-huit ans de fouilles, d'en reconstituer brièvement la vie, les mœurs et les préoccupations. A noter ces lignes : « Si son (de l'homme moustérien) raisonnement, sa pensée étaient très limités, je ne crois pas qu'on puisse le considérer comme une brute et penser qu'en dehors des instincts vitaux, il était tout à fait dépourvu de sentiments plus élevés » (p. 245). Mais s'il est juste de dire (p. 253) que « les moyens dont nous disposons sont encore insuffisants pour sonder le recul de nos origines dans l'immensité du Passé », il est pour le moins exagéré de parler « des milliers et des milliers de siècles » qui nous séparent de l'époque moustérienne. — En 1921, le même auteur a fait à l'Institut français d'Anthropologie une communication *Sur la répartition des ossements humains dans le gisement de la Quina* (*Charente*) (Voir l'*Anthropologie*, XXXI (1921), p. 340 : cette communication a donné lieu à quelques observations de l'abbé Breuil (*ibid.*, p. 343).

Digitized by Google

Nous nous trouvons dans un ancien lit vaseux de la rivière : l'eau dépassait le niveau du squelette, puisque les couches de même nature, bien stratifiées, le surmontent sur une épaisseur de 40 centimètres.

Personne ne songera sérieusement à un enfouissement rituel, sous une nappe d'eau. Il ne peut vraiment y avoir d'interprétations raisonnables que celles données par l'inventeur :

« 1° Cet être humain a pu tomber en vie du haut de la falaise, par accident, meurtre ou autre cause violente.

« 2° Le corps après la mort a pu être immergé sur place.

« 3° Il n'est pas impossible que le corps provienne d'un point situé en amont du gisement, à 3 kilomètres au maximum, limite de la vallée, et qu'après avoir flotté il soit venu échouer au point où je l'ai découvert.

« Impossible de répondre affirmativement à l'une de ces propositions, toutes sont vraisemblables et appuyées sur des phénomènes géologiques » (1).

Isolée, cette découverte n'apporterait donc aucune contribution — pas plus négative que positive, d'ailleurs — au problème des sépultures moustériennes : accident n'est pas coutume! Mais il y a d'autres débris humains. Disséminés au milieu des débris alimentaires et industriels, ils appartiennent à une vingtaine de sujets différents et, *en aucun point, on n'a trouvé trace de sépulture*. Pas de cannibalisme non plus, car on n'a constaté, sur les os, nulle trace de décarnisation, de coupure ou de râclage.

En présence de cet *abandon*, de cette *dispersion* d'ossements humains, le Dr Martin conclut : « Les inhumations, quoiqu'en Dordogne elles aient été reconnues, n'existent pas dans ce coin de la Charente. Tous les cadavres que j'ai trouvés étaient jetés à la rivière ou abandonnés sur les talus de déjections, et je ne pense pas que cette pratique puisse évoquer un culte quelconque des morts » (2).

Toutefois, l'abbé Breuil a fait remarquer à ce propos que la trouvaille d'ossements fragmentés et dispersés n'est nullement incompatible avec des coutumes funéraires très définies. Il pense, pour sa part, « que les os ont été brisés avant d'être vraiment fossiles, et que, volontairement sans doute, ils ont été mis en pièces et dispersés de propos délibéré ». Des rites plus ou moins analogues existent, ajoute-t-il, chez d'autres peuples primitifs. Chez les Australiens, par

(1) Le Dr Martin a bien découvert dans le niveau moustérien une sépulture, mais celle-ci est d'un âge postérieur : elle pourrait même être relativement moderne. Cf. MARTIN, *Un squelette humain d'âge indéterminé, inhumé dans le Moustérien supérieur de la Quina*, dans *L'Anthrop.* XXXIII (1923), p. 188.

(2) *L'homme fossile de La Quina*, p. 253.

Digitized by Google

exemple, « après exposition sur des plate-formes, dans des arbres, les ossements sont recueillis et déposés dans des fourmilières, sauf certains, qui sont fracturés rituellement, et d'autres conservés par la veuve et portés en souvenir du défunt » (1). Assurément, *a posse ad esse*... ??

***

Le problème de l'existence de rites funéraires chez les Moustériens n'est donc point complètement élucidé. *S'il est résolu par l'affirmative pour les peuplades de la Dordogne et de la Corrèze, les fouilles de La Quina, jusqu'à nouvel ordre, témoignent plutôt en sens contraire pour les tribus charentaises.* On voit combien, à la même époque et à des distances peu éloignées, peuvent différer les coutumes et partant les idées et préoccupations qui s'y rattachent. Aussi bien, l'historien des religions s'efforcera de nuancer, comme il convient, le ton de ses affirmations ou de ses conclusions.

II. Sépultures aurignaciennes de Solutré.

La station du Crot-du-Charnier, au pied de la Roche de Solutré (Saône-et-Loire), a été découverte en 1866 par Adrien Arcelin, et n'a cessé, depuis, d'être explorée. Elle doit sa célébrité, non seulement à l'industrie typique de l'un de ses niveaux (le solutréen), mais aussi aux discussions passionnées que soulevèrent les nombreuses sépultures mises au jour (2).

De fait, les sépultures appartenaient à des époqnes très diverses : burgonde, gallo-romaine, néolithique... Comment ne pas contester l'âge paléolithique de certaines d'entre elles? Les géologues ne s'avouaient point satisfaits et la stratigraphie elle-même était discutée. Une exploration très méthodique du gisement était nécessaire. Commencée en 1907, elle fut reprise sur une grande échelle en 1922-23, à l'aide des ressources d'une association lyonnaise de paléontologie humaine. Les résultats furent des plus heureux et des plus précis (3).

(1) *L'Anthrop.*, 1921, p. 345. Cf. également Breuil, *Le Gisement quaternaire d'Ofnet (Bavière) et sa sépulture mésolithique*, dans *L'Anthrop.*, XX (1909), p. 212. Sur les rites australiens, voir entre autres, Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*. Paris. 1912, p. 89.

(2) Cf. Déchelette. *Manuel*, I, p. 299 ; bibliographie, p. 300, note 1.

(3) Cf. X. *Le Gisement du Crot du charnier, à Solutré*, dans le bulletin de

Digitized by Google

L'un des niveaux constitue désormais un excellent « point de repère » stratigraphique, facile à reconnaître : ce n'est autre que le « magma de cheval », curieux amas d'ossements, accumulés en quantité prodigieuse. Il traverse tout l'éboulis, séparant nettement les foyers supérieurs d'autres foyers plus anciens, inférieurs au magma. Il livre partout — et uniformément — la même industrie lithique. Or ce niveau est exactement daté : l'ensemble de l'outillage — du magma et des foyers immédiatement sous-jacents — appartient à l'*aurignacien supérieur*; c'est à l'abbé Breuil qu'il revient de l'avoir établi dès 1907 et de façon définitive. Chaque fois donc que les couches apparaissent dans leur position normale, la conclusion s'impose : tout ce qui est au-dessus du magma est solutréen ou plus récent, tout ce qui est au dessous est plus ancien, c'est-à-dire, pour le moins, aurignacien.

C'est précisément au dessous du magma de cheval, dans un terrain absolument vierge de toute recherche antérieure, ne présentant aucune trace de remaniement, que MM. Mayet, Déperet et F. Arcelin ont eu la bonne fortune de découvrir, en 1923, un alignement de trois squelettes, disposés sur un plan incliné, plongeant à l'ouest, comme les couches quaternaires de l'éboulis.

Un premier squelette — squelette féminin (accompagné des débris de deux squelettes de tout jeunes enfants) — gisait à 1 m. 30 de la surface. Un second suivait, à 1 m. 80 et un troisième, à 2 m. 40 de profondeur (squelettes d'hommes de 25 à 30 ans). Tous trois étaient sensiblement sur la même ligne droite, orientés ouest-est, le visage tourné vers le soleil levant. Le squelette n° 2 était posé sur une couche de cendres, de silex et d'os calcinés, et portait lui-même des traces indiscutables de l'action du feu; « le foyer funéraire avait conservé l'aspect d'un feu éteint de la veille ». Les squelettes n^{os} 1 et 3 reposaient en terre libre, sans foyer adjacent.

Au-dessus et un peu en arrière de la tête de chaque corps, deux dalles calcaires, hautes de 0 m. 50 en moyenne, avaient été placées

l'*Association régionale pour le développement des recherches de paléontologie humaine et de préhistoire*, n° 1 (Lyon, 1923), p. 1-15. — Ch. Dépéret, F. Arcelin et L. Mayet. *Sur la découverte d'hommes fossiles d'âge aurignacien, à Solutré* (*Saône-et-Loire*). Extrait des *Comptes-rendus Ac. des Sciences* (8 oct. 1923), in-8°, 6 p. — Arcelin et L. Mayet, *Solutré, fouilles de 1907, 1922 et 1923* dans *Rev. Anthropologique* (1924), p. 38-66. — La stratigraphie étant le point délicat de la discussion, je me proposais de la vérifier sur place et de consigner ici le résultat d'observations personnelles; des circonstances indépendantes de ma volonté ne me l'ont pas permis. Je me contente donc de résumer les notes et études ci-dessus désignées. J'ai d'ailleurs une entière confiance en la méthode du D^r Mayet, et ne suspecte, en aucune façon, l'exactitude de ses observations.

Digitized by Google

verticalement. Ces dalles ne descendaient pas tout à fait jusqu'au niveau du crâne et devaient, lors de l'inhumation, émerger du sol (1) : les dépôts argileux, les ossements de chevaux les auraient enfouies peu à peu, au cours des siècles suivants. Sans doute, stèles funéraires, indiquaient-elles simplement l'emplacement des sépultures. Leur disposition ne permettrait guère, à mon sens, d'y reconnaître un rite propre à empêcher le mort de « revenir » et de troubler ainsi le repos des vivants (2). Quoi qu'il en soit d'ailleurs, l'identité frappante du mode d'inhumation (orientation et dalles) dénote, dans les trois cas, une *sépulture intentionnelle*.

La question de l'existence, à Solutré, de sépultures paléolithiques est donc aujourd'hui tranchée par l'affirmative. Les circonstances de gisement nous en garantissant l'âge aurignacien (cf. supra), les sépultures nouvellement découvertes viennent grossir la liste des sépultures de cet âge déjà identifiées : Paviland (pays de Galles), Cro-Magnon, Grimaldi, Combe-Capelle (Dordogne), et devront désormais en être rapprochées.

G. Drioux.

(1) « Ces sépultures avaient été pratiquées presque à la surface du sol d'alors. Ultérieurement, un léger affaissement des marnes sous-jacentes a créé la pente est-ouest, actuellement constatée, des niveaux archéologiques dans lesquels se trouvaient inclus les squelettes que nous avons exhumés Ce plongement vers l'ouest des niveaux quaternaires ne s'est pas accompagné de glissement et les ossements avaient conservé leurs connexions anatomiques, les vertèbres étaient articulées, etc. »; *Rev. anthrop., loc. cit.*, p. 50.

(2) La disposition est en effet très différente de celles que l'on rencontre en certains cas analogues ; voir, par exemple, R. Forrer, *Rites funéraires néolithiques en Alsace. Pour que le mort ne revienne plus.* Strasbourg, Vix, 1923. In-8° de 23 p. (Extrait du *Bull. de la Société préhistorique française*).

Digitized by Google

COMPTES RENDUS

J. Guibert et L. Chinchole. *Les Origines. Questions d'Apologétique.* 7e édition, Paris, Letouzey et Ané, 1923. In-8° de 640 p. et 198 fig.

Refonte de l'ouvrage de M. Guibert, dont la sixième édition remontait à 1910. Un chapitre entièrement neuf traite de l'Energie, des problèmes scientifiques et philosophiques que cette question soulève. Les autres chapitres sont remaniés, mis au point d'après les récentes études ou découvertes. Les conclusions et les positions apologétiques restent les mêmes.

G. Drioux.

L. de Grandmaison, *Jésus dans l'histoire et dans le mystère.* Paris, Bloud, 1925. In-16 de 79 p. Prix : 3 fr. 50.

Rien n'est plus suggestif que le retour périodique des mêmes hypothèses, fussent-elles les plus extravagantes, devant des réalités qui s'obstinent à leur survivre. La personne et l'œuvre de Jésus sont au nombre de ces réalités tenaces dont la critique incroyante ne parvient pas plus à se détacher qu'à se rendre maîtresse.

Sommaire, lucide et froide, longtemps classique, s'offre la solution rationaliste, qui ramène Jésus aux proportions d'un homme divinisé par la foi des siens. Mais le rationalisme apparaît bien étriqué devant les infinies virtualités de l'âme humaine, en même temps que peu compatible avec les faits. Aussi les esprits qui se piquent de vues larges ont-ils depuis longtemps imaginé une solution autrement élégante : laisser à Jésus sa transcendance et sa divinité, mais en faire une personnification légendaire, une création de toutes les forces poético-religieuses qui hantaient les âmes au 1er siècle de notre ère. Il faut pour cela transformer le christianisme en un fait sans cause, annuler ou transposer tous les écrits et toutes les personnalités que nous révèle le Nouveau Testament. Qu'importe, si l'on arrive à la prestigieuse vision d'une foi assez puissante pour se donner à elle-même son objet !

Il faut croire que cette explication paradoxale offre à l'imagination de singuliers attraits, puisqu'elle fut adoptée par Strauss, qui la tenait lui-même de Dupuis, et que l'échec des uns et des autres ne l'empêche pas de renaître dans la jeune école *religionsgeschichtlich*.

Digitized by Google

Seulement, au lieu de mythe, on parle maintenant de « mystère ». Mot tout à la fois plus élastique et plus respectueux, plus neuf aussi et par là plus propre à rafraîchir des lieux communs quelque peu fatigués par un trop long usage. Et c'est ainsi que le Dr L. Couchoud vient de dévoiler à nos contemporains « le mystère de Jésus ».

Parce que les Juifs attendaient le Messie et en dessinaient la figure dans les traits grandioses ou terribles de leurs Apocalypses, parce que certains cercles grecs ou orientaux cherchaient une religion de régénération et de salut dans le culte de quelques vagues divinités dont des rites symboliques faisaient revivre le mystique souvenir, parce que saint Paul a développé la théologie d'un Messie Sauveur que des inspirés de moindre envergure entrevoyaient de leur côté, la figure de Jésus Dieu fait homme et Rédempteur a pris corps dans les âmes. Et il s'est ensuite trouvé des hommes pour raconter de bonne foi ce que l'on croyait être son histoire, ce qui n'était, à vrai dire, que la projection dans le réel du produit d'imaginations enflammées et de cœurs aimants. Sur quoi s'édifie une philosophie religieuse aux reflets chatoyants de panthéisme. « Jésus n'a que faire de l'existence. Il a l'être. Il n'a pas existé. Il a été et il est. Il devient encore. Il est un être divin dont la connaissance a été lentement élaborée par la conscience chrétienne. Il s'est formé du dictame des cœurs. »

Ces débauches de haute fantaisie auront du moins l'avantage d'avoir provoqué l'excellente brochure du P. de Grandmaison. Sans s'attarder à une discussion que le système ne mérite pas, il en souligne énergiquement l'arbitraire et s'attache plutôt à rappeler ces grands faits qui attestent le rôle historique de Jésus, savoir le christianisme avec sa puissance inégalée d'action et de vie, la personnalité si saillante de saint Paul et ses liens avec l'Église primitive, le témoignage des Évangiles avec leurs touches précises et leur « archaïsme discret ». L'auteur n'a eu pour cela qu'à reprendre les éléments déjà réunis dans l'introduction à son célèbre article *Jésus-Christ* dans le *Dictionnaire apologétique de la foi*. Inutile d'ajouter qu'il y apporte encore une fois cette manière pénétrante et distinguée qui fait le charme de tous ses écrits. Le Dr Couchoud et les siens ne cesseront pas pour autant de se complaire en leurs mirifiques inventions ; mais l'apologétique chrétienne comptera un bon petit livre de plus, décisif pour quiconque n'a pas entièrement rompu avec le sens commun.

J. Rivière.

Mémoires et rapports du Congrès marial tenu à Bruxelles, 5-11 septembre 1921. Deux in-8° de LXXV-682 p. Bruxelles, à *L'Action catholique*, 1922.

Sans prétendre offrir un traité complet, le Congrès marial tenu à

Digitized by Google

Bruxelles en 1921 sous la haute direction du cardinal Mercier s'était proposé un programme suffisamment vaste et doctrinal pour que le compte-rendu de ses travaux mérite d'intéresser les théologiens. Dans ces deux volumes compacts, on trouve d'abord quelques précieuses dissertations sur les principales sources, scripturaires ou patristiques, de la mariologie. Elles sont suivies de mémoires théologiques, dont trois au moins sont relatifs à la médiation de Marie. Joints au rapport du P. Theyskens sur la doctrine de saint Alphonse, ils contiennent tous les éléments essentiels pour s'orienter dans cette question. Il n'est pas jusqu'aux sections d'ordre historique et ascétique où le théologien ne puisse trouver son profit pour saisir la vitalité séculaire du culte marial et en mesurer les bienfaits.

Marie mère de grâce. Étude doctrinale par R. M. DE LA BROISE et J. V. BAINVEL, avec introduction par S. Em. le cardinal BILLOT. Paris, Beauchesne, 1921. In-16 de XXX-144 p. Prix : 4 francs.

— Christian PESCH, *Die selige Iungfrau Maria die Vermittlerin aller Gnaden.* Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1923. In-16 de VIII-183 p.

De plus en plus la médiation de Marie est à l'ordre du jour. Un mouvement d'étude et d'action se développe, sous la haute impulsion de son Éminence le cardinal Mercier, pour en obtenir la définition par l'Église. Sans aller encore jusque-là, Rome a institué une fête en l'honneur de Marie médiatrice et, tandis que les uns saluent dans ce fait nouveau le terme souhaité de leurs efforts, d'autres ne le veulent retenir que comme une promesse, peut-être un symptôme d'actes plus solennels. De toutes façons le besoin se fait sentir de bonnes expositions théologiques sur cette doctrine.

Le volume collectif publié par M. Bainvel a l'avantage de retracer en raccourci l'histoire de la question dans ces dernières années, puisqu'il reproduit côte à côte, sans parler des documents réunis en appendice, un article du P. de la Broise qui remonte à 1896, un mémoire présenté par M. Bainvel au Congrès marial de Fribourg en août 1902 et déjà imprimé dans le *Dictionnaire apologétique de la foi,* fasc. XIII, col. 285-302, une introduction doctrinale de son Éminence le cardinal Billot datée du 25 mars 1920. Aussi n'est-il pas surprenant de relever, entre ces exposés successifs, des nuances qui ne manquent pas d'intérêt (1). C'est ainsi que, pour le P. de la Broise, les mérites de Marie auraient une part dans l'acquisition de la grâce (p. 13-14, 19-20, 22-23), tandis que le cardinal Billot proteste contre l'idée d' « une contribution quelconque apportée par elle au prix même de la rédemp-

(1) Pour le détail, voir *Ephemerides theologicae,* n° d'avril 1925.

Digitized by Google

tion de Jésus-Christ » (p. VI) (1) et que M. Bainvel, suivant une *via media*, se contente d'attirer l'attention sur le concours qu'elle prête à l'Incarnation, qui est « la Rédemption commencée » (p. 74).

Il s'ensuit évidemment qu'il y a eu, au cours de ce quart de siècle, un progrès dans l'analyse théologique sur ce point et que la médiation de Marie, si l'on veut éviter tous les excès de langage, doit se définir, avec le cardinal Billot, par le privilège qui la situe dans l'ordre surnaturel, « sinon comme coopératrice de la rédemption elle-même, du moins comme universelle dispensatrice des grâces, fruits de la rédemption » (p. VIII).

C'est également sous cet aspect que la présente le P. Pesch dans les pages qu'il consacre à préciser le sens de cette notion d'après les documents liturgiques et les principes de la théologie. Il est vrai que la démonstration (p. 98-99, 129-131 et 136-139) fait ensuite intervenir, dans l'acquisition même de la grâce, un mérite *de congruo* que l'auteur n'avait pas annoncé ; mais, pour répondre aux adversaires, il ramène de nouveau le rôle médiateur de la sainte Vierge à son intercession maternelle, appuyée sur les seuls mérites de son divin fils (p. 156-157).

Sauf ce léger flottement, qui n'altère pas, en somme, la direction essentielle, l'ouvrage du P. Pesch se présente comme une bonne thèse classique, où sont méthodiquement développées toutes les explications et preuves nécessaires pour comprendre la doctrine, avec les principales autorités scripturaires et traditionnelles qui permettent de la rattacher aux données fondamentales de la foi.

J. Rivière.

Joh. Peter Kirsch, *Der stadtrömische christliche Festcalender im Altertum* (*Liturgiegeschichtliche Quellen*, hggb. von Dr. P. Kunibert Mohlberg u. Dr. Adolf Rücker, Heft 7/8), Munster en Westphalie, Aschendorff, 1925. — In-8, XII-256 p. Prix : 8,50 RM.

Mgr Kirsch se propose, dans cet important travail, de reconstituer le Calendrier festal dont se servait l'Église romaine au début du Ve siècle. Tous les critiques qui se sont récemment occupés du Martyrologe hiéronymien ont été amenés à reconnaître que ce Calendrier était un des documents mis en œuvre par le premier rédacteur du Martyrologe. Mais il restait à en isoler la teneur. Tâche délicate, le Calendrier n'étant pas l'unique source romaine qui se soit déversée

(1) En conséquence, il écarte le terme de « *coredemptrice* » dont on a souvent voulu faire la formule de la doctrine. Voir, par exemple, l'opuscule du P. Godts, analysé ici-même en son temps, t. II, 1922, p. 141.

Digitized by Google

dans le Martyrologe. De plus, cette dernière compilation ne nous est pas connue dans sa forme originale. Rédigée vers le milieu du v^e^ siècle, dans la Haute-Italie, elle jouit aussitôt d'une grande diffusion, et ses divers exemplaires reçurent naturellement des compléments et des retouches. L'un d'eux, ayant passé les Alpes, parvint aux mains d'un clerc franc, qui le transcrivit, en le mettant à jour. Cette copie, exécutée aux environs de l'an 600 (1), est l'archétype de tous les manuscrits venus jusqu'à nous. L'*Epternacensis* en dérive directement. Une réplique perdue donna naissance au *Bernensis*, à la réédition de Fontanelle, dont le *Wissemburgensis* est un des témoins, et à divers exemplaires de Sens, de Corbie, *etc.* Nous en avons, en outre, plusieurs recensions résumées. L'*Epternacensis*, du commencement du VIII^e^ s., est le plus rapproché de l'archétype gaulois. Mais les données topographiques y sont moins bien conservées que dans le *Bernensis*. Celui-ci devra être suppléé, pour la fin de l'année, par le *Wissemburgensis*. Enfin, tous les autres exemplaires pourront être appelés, le cas échéant, à fournir leur témoignage, car, même dans les meilleurs manuscrits, le texte est fort malmené.

Comment, à travers tant de remaniements, parvenir jusqu'à l'original, et comment discerner, en ce dernier, les éléments empruntés à l'antique Calendrier romain ? Mgr Kirsch procède par étapes. Le *Chronographe* de Furius Dyonisius Filocalus, de l'année 354, nous a transmis une double liste d'anniversaires célébrés par l'Église romaine, anniversaires de martyrs (*Depositio martyrum*) et anniversaires de papes (*Depositio episcoporum*). Dans la *Depositio episcoporum*, les deux derniers noms (Marc et Jules) apparaissent comme une addition, les noms précédents étant disposés dans l'ordre du calendrier et non dans l'ordre chronologique. Une première édition du document avait donc vu le jour du vivant du pape Marc, en 336. Il faut sans doute en dire autant de la *Depositio martyrum*.

En comparant la *Depositio martyrum* et le *Martyrologe hiéronymien*, Mgr Kirsch fait les constatations suivantes : tous les noms de la *Depositio* figurent dans le Martyrologe, aux mêmes dates (sauf erreurs faciles à expliquer), et avant les martyrs d'autres pays commémorés ce même jour. De plus, le libellé consacré à ces martyrs, dans le Hiéronymien, se présente toujours de façon uniforme (2) : indication topographique

(1) A Auxerre, entre 592 et 600, d'après Duchesne ; à Luxeuil, en 627-628, d'après Br. Krusch.

(2) Il va sans dire que tous les manuscrits du Martyrologe ne l'ont pas conservé avec une égale exactitude. Il faut rapprocher les uns des autres les divers exemplaires, pour dégager la rédaction de l'archétype gaulois. Pour chaque cas, Mgr Kirsch fait devant le lecteur ce travail de critique préalable.

Digitized by Google

(*Romae*), indication de la voie romaine conduisant au cimetière où a eu lieu la *depositio*, nom du cimetière et enfin nom du martyr. Ex. : *XIII Kal. Feb. Romae, via Appia, in cimiterio Calisti, Fabiani episcopi.* D'une part, la *Depositio* nous assure que l'Église romaine fêtait ces anniversaires. D'autre part, l'identité de rédaction décèle, pour toutes ces notices, une source unique, laquelle est, à n'en pas douter, le Calendrier romain entré dans la composition du Martyrologe. Voilà donc isolé, pour une vingtaine de cas, le texte du Calendrier. Mais les martyrs mentionnés dans la *Depositio* ne sont pas les seuls que l'on vénérait à Rome, vers le milieu du IVe siècle, et, à plus forte raison, cent ans plus tard. Cette liste n'est qu'un abrégé du calendrier officiel. Nous connaissons, par divers témoignages, d'autres martyrs dont on faisait l'anniversaire. Il y a donc lieu de rechercher, parmi les autres notices de martyrs romains figurant dans le Martyrologe, celles qui proviennent du vieux calendrier. On les reconnaîtra à ce qu'elles seront rédigées dans la forme caractéristique des notices déjà identifiées, et placées comme elles en tête de la série du jour. En une trentaine de petites dissertations, modèles de clarté et de précision, Mgr Kirsch retire du Martyrologe autant d'articles, que l'on peut sans témérité restituer à l'ancien Calendrier.

Revenant alors à la *Depositio episcoporum*, il la confronte avec le Martyrologe. Il examine de quelle façon sont commémorés, en ce dernier document, les anniversaires des papes. Abstraction faite des noms de Grégoire I et de Martin I, additions insérées en Gaule, on relève dans le Martyrologe 23 papes, ayant vécu du IIIe au Ve siècle. De Lucius I (+ 254) à Innocent I (+ 417), ils forment une série suivie. Après Innocent, la liste présente des lacunes. Jusqu'à Libère (+ 366), on a marqué le cimetière où avait eu lieu la sépulture. Pour Damase (+ 384), successeur de Libère, l'indication est douteuse. Le premier rédacteur avait donc à sa disposition une liste des anniversaires des papes défunts, allant de Lucius à Libère, peut-être à Damase, et rédigée sur le même type que le catalogue des martyrs. Comme en ce dernier, les noms se suivaient dans l'ordre du calendrier. Pour les papes postérieurs, le rédacteur s'est aidé des documents divers qu'il a pu se procurer. Quant à ceux qui moururent avant Lucius, ils sont dans le même cas que les anciens martyrs romains antérieurs à l'institution des anniversaires liturgiques.

Ces deux séries de noms n'épuisent pas le contenu romain du martyrologe hiéronymien. Il reste encore nombre de martyrs attribués à Rome. Mais il n'est pas toujours aisé — le critère de la rédaction ne pouvant rigoureusement s'appliquer, dans l'état actuel des manuscrits — de distinguer ceux qui ont pu figurer dans l'ancien Calendrier

Digitized by Google

romain, de ceux dont le culte prit naissance plus tard, à l'occasion notamment des *Passiones*, qui se répandirent dès la fin du v^e^ siècle. C'est, pour chaque cas, affaire d'examen particulier, pour lequel il faut s'aider de tous les renseignements que peuvent fournir les anciens documents littéraires, liturgiques ou épigraphiques. L'enquête de Mgr Kirsch porte sur près de cinquante nouvelles notices, dont la plupart n'entrèrent dans le Martyrologe qu'après sa première édition, et ne proviennent par conséquent pas du Calendrier.

Enfin, un dernier chapitre concerne les martyrs des environs de Rome, du Latium, de la Sabine, de la Tuscie méridionale. Leur culte put facilement s'introduire à Rome. Aussi plusieurs d'entre eux ont-ils pu figurer dans l'ancien Calendrier, d'où ils seront passés dans le Martyrologe. Mgr Kirsch s'attache à les discerner de ceux que le premier rédacteur du Martyrologe connut par d'autres documents, et de ceux qui ne trouvèrent place que dans les éditions postérieures, italiennes ou gauloises, du Hiéronymien.

Le résultat de ces minutieuses recherches est condensé en deux tableaux, que les liturgistes, aussi bien que les hagiographes, consulteront souvent. Le premier donne la liste des fêtes de saints romains, incorporées au Martyrologe hiéronymien, avant sa sortie d'Italie. Le second énumère les fêtes de saints romains insérées dans les éditions gauloises du martyrologe. Dans la première liste, la disposition typographique permet de distinguer immédiatement la provenance des diverses notices, en particulier de celles qui ont été empruntées au Calendrier romain de la première moitié du v^e^ siècle.

Mgr Kirsch annonce dans la Préface que le présent ouvrage, comme celui qu'il a précédemment consacré aux anciens *tituli*, ou paroisses de Rome (1), n'est qu'un travail préparatoire à une Histoire d'ensemble de l'Église romaine durant l'antiquité chrétienne. Nous souhaitons vivement que le savant et sympathique professeur puisse, dans un avenir prochain, mener son projet à terme. Il est bien préparé, par sa profonde connaissance des sources littéraires et des monuments archéologiques, à traiter comme il convient ce vaste et beau sujet.

Michel ANDRIEU.

J. TIXERONT. *L'ordre et les Ordinations. Etude de théologie historique.* Paris, Gabalda, 1920. In-12, 272 p. 10 fr.

L'auteur déclare dans la Préface qu'il n'a voulu composer ni un traité didactique du sacrement de l'Ordre, ni un commentaire du

(1) *Die römischen Titelkirchen im Altertum* (*Studien zur Gesch. und Kultur der Altertums*), Paderborn, 1918.

Digitized by Google

Pontifical. Le livre participe des deux genres. C'est, dit-il, « un petit volume dans lequel, en suivant assez librement le plan adopté par les théologiens dans leurs traités de l'Ordre, j'ai fait entrer un certain nombre de renseignements anciens et nouveaux, scripturaires, historiques, liturgiques et autres, pouvant intéresser surtout les ordinands et les prêtres, et mettre en lumière, avec le fond traditionnel, les vicissitudes qu'a traversées la pratique des ordinations ».

Il ne faut donc pas chercher dans cet ouvrage ce que l'auteur n'a pas eu l'intention d'y mettre, notamment une histoire complète du sacrement de l'Ordre ou du rituel des ordinations. La part faite à l'histoire est néanmoins assez grande. Pour la période ancienne, Mgr Tixeront se réfère surtout à Mgr Duchesne, mais il ne s'interdit pas tout apport personnel. On remarquera en particulier l'exposé du rituel décrit dans la *Tradition apostolique* d'Hippolyte. Des *ordines* carolingiens, on passe brusquement au *Mitrale* de Sicard de Crémone. Les textes déjà publiés, dans les collections de J. Morin ou de Martène, auraient pu permettre de ménager la transition.

Il y aurait mauvaise grâce à présenter des critiques sur tel ou tel point de détail : on semblerait vouloir entraîner l'auteur hors du plan qu'il s'est tracé et oublier qu'il a estimé « inutile d'entasser indéfiniment les remarques érudites, ce qui eût, en somme, rendu peu lisibles des pages destinées à une grande diffusion ».

Cette large diffusion est assurée, car le livre répond à un réel besoin. On ne saurait conseiller de meilleure lecture aux ecclésiastiques désireux de compléter les quelques renseignements historiques sur le sacrement de l'Ordre qu'ils peuvent trouver dans les traités de théologie ou de droit canon.

Mgr Tixeront consacre un paragraphe (p. 174-176) à la question, vivement controversée entre théologiens, du « rite essentiel », dans les cérémonies de la collation des ordres majeurs. J'ai été surpris de n'y voir pas pris en considération l'article si remarquable et si abondamment documenté du P. Galtier (*Imposition des mains*, n. IV; *Dictionnaire de théologie catholique*, fasc. LIV-LV, col. 1408-1425).

Michel ANDRIEU.

W. M. LINDSAY, *Palaeographia latina*. Part III (*St Andrews University publications*, XIX), Oxford University Press, Humphrey Milford, 1924 In-8°, 66 p. et XV planches hors texte.

Le nouveau fascicule de la *Palaeographia Latina* (1) contient les études suivantes de M. W. M. Lindsay : *The (Early) Lorsch Scriptorium*; *The Farfa Type*; *Collectanea varia* (*Scribes and their Ways*; *Deletion*). Elles sont accompagnées de deux notices dues à Mgr E. Carusi :

(1) Cf. *Revue*, V, 1925, p. 148-149.

Digitized by Google

Cenni storici sull' Abbazia di Farfa; *Cenni storici sui Monasteri Sublacensi.*

Le travail consacré à l'ancien scriptorium de Lorsch (p. 5-48) est de beaucoup le plus important. On sait qu'un lot considérable de manuscrits provenant de l'ancienne abbaye rhénane est aujourd'hui conservé dans le fonds Palatin de la bibliotèque Vaticane. Parmi ces « *Laureshamenses* », un bon nombre avaient pu arriver à Lorsch par voie de don ou d'acquisition. M. W. M. Lindsay entreprend de grouper à part ceux qui ont été écrits dans le *scriptorium* même de l'abbaye, antérieurement au x^e^ siècle. La nature du parchemin, les caractères de l'écriture, ferme, nette, un peu rude, leur donnent une physionomie commune. Mais on a pour les discerner un critère plus précis. C'est le signe de renvoi qui précède les mots ou fragments de texte omis par le copiste et reportés en marge. A Lorsch, et, semble-t-il, à Lorsch seulement, on se servait d'ordinaire des deux lettres *hl*.

Quelques scribes, d'origine anglo-saxonne, étaient demeurés fidèles à l'écriture de leur pays (1). Mais la plupart des mss. issus de Lorsch présentent, comme il est naturel, un type d'écriture nettement continental. Les plus anciens appartiennent à la fin du VIII^e^ siècle. On les reconnaît à la fréquence des ligatures et des lettres suscrites. Ceux de la première moitié du IX^e^ siècle se distinguent par l'abréviation de la finale — *tur* : une apostrophe à la droite du *t*, *t'*. Ce signe, après le milieu du siècle, ne sert plus qu'à exprimer la finale — *tus*. Pour — *tur*, on place au-dessus du *t* un signe en forme de 2.

Après avoir fait l'inventaire des *Laureshamenses* authentiques, M. W. M. Lindsay signale, en un chapitre spécial, leurs particularités paléographiques. Les abréviations sont réunies dans une table alphabétique.

Ces répertoires, dressés avec beaucoup de soin, seront accueillis avec reconnaissance par les paléographes. Ils pourront permettre, le cas échéant, de restituer au *scriptorium* de Lorsch des mss. dépourvus de toute indication d'origine. Nous faisons des vœux pour que la *Paleographia Latina* poursuive ces utiles dépouillements. Il serait bien désirable que chaque fascicule fût muni d'un *Index* des mss. cités.

Michel ANDRIEU.

(1) La planche VIII, annoncée comme un spécimen d'écriture anglo-saxonne, n'est qu'une réplique, sauf pour le chiffre de pagination, de la pl. IV. Je ne sais si cette particularité est propre à l'exemplaire que j'ai sous les yeux. Il serait peut-être bon de porter, sur la photographie elle-même, les indications de ms. et de f°.

Digitized by Google

Louis Bréhier. *L'Art Byzantin* (Collection « *Les Patries de l'Art* »), Paris, H. Laurens, 1924. In-16 de 204 p., et 106 gravures.

Le domaine propre de l'art byzantin apparaît aujourd'hui bien plus étroitement délimité qu'il ne l'était il y a seulement une trentaine d'années. Pour tout édifice religieux de nos pays, où l'on croyait discerner quelques traits d'orientalisme, on était prêt jadis à invoquer l'influence byzantine. On s'est peu à peu rendu compte que l'Orient chrétien était un monde trop vaste et trop varié, pour qu'une qualification unique put convenir aux diverses traditions artistiques qu'il suscita (1). Dès l'origine, l'architecture religieuse des provinces asiatiques présenta une irréductible originalité et, jusqu'à l'invasion arabe, elle eut son développement propre. Pour ces premiers temps, le style byzantin ne régna vraiment que dans une partie de l'empire d'Orient. Dans la suite, il devint plus exactement le style officiel de l'empire, et l'étendue de son rayonnement dépendit des déplacements que subirent les frontières politiques. L'étude des principaux thèmes iconographiques a fait apparaître une semblable dualité entre la tradition syrienne et celle qu'inspirèrent les lettrés de Byzance.

Ramené dans un cadre géographique moins vaste, l'art byzantin a montré une abondance et une multiplicité de formes que l'on ne soupçonnait pas. Il était convenu d'opposer son immobilité aux variations et aux renouvellements de l'art occidental. La légende a désormais vécu. Pas plus que l'art de nos contrées, l'art byzantin n'est demeuré figé dans un immuable hiératisme. L'architecture, l'iconographie ont suivi un développement, dont les phases s'enchaînent dans une succession pleine de vie. L'excellent livre de M. Bréhier raconte cette longue histoire. On le lira avec profit, même si on est familiarisé avec le Manuel plus étendu de M. Diehl. M. Bréhier met en lumière les éléments complexes qui sont à la source de l'art byzantin : tradition romaine, tradition hellénique, influences des proches provinces asiatiques. Il en suit le croisement aux diverses périodes que traversa l'Empire d'Orient. Mais loin de s'en tenir aux généralités, il s'attache à définir les ressources, et aussi les limitations, que trouvèrent

(1) Il me semble que la classification des diverses formes d'art qui se développèrent dans la partie orientale de la chrétienté deviendrait plus aisée si les archéologues observaient comment le christianisme oriental se fractionna en familles liturgiques. En chacune de ces obédiences, l'art chrétien fut un art ecclésiastique, étroitement lié au culte. Aux phénomènes d'expansion, d'isolement ou de compénétration, que révèle l'histoire des liturgies, correspondent des faits parallèles dans l'histoire des traditions artistiques.

Digitized by Google

dans les techniques en usage de leur temps les architectes, les peintres, les sculpteurs.

Quelques tables chronologiques, placées à la fin de l'ouvrage, permettent au lecteur de situer dans leur milieu historique les artistes et leurs œuvres. Les illustrations, choisies avec goût, sont fort heureusement disposées dans le texte. Plusieurs sont des photographies prises par l'auteur lui-même sur les monuments originaux.

Michel ANDRIEU.

Abbé E. CHARTRAIRE. *Le Trésor de la cathédrale de Sens. (Collections publiques de France)*. Paris, H. Laurens, s. d. In-16 de 64 p.

Ce petit volume complète la description de la cathédrale de Sens, due au même auteur (1). Il a les mêmes mérites d'information précise et sûre. Toutes les pièces anciennes du célèbre Trésor de Sens, orfèvreries, ivoires, étoffes, vêtements liturgiques, sont soigneusement décrites avec indication de date et de provenance. La plupart d'entre elles sont reproduites en d'excellentes photogravures.

Michel ANDRIEU.

Augustin FLICHE. *Aigues-Mortes et Saint-Gilles (Petites Monographies des Grands Édifices de la France)*, ouvrage illustré de 42 gravures et 1 plan in-12, 112 pages ; Paris, libr. H. Laurens, s. d.

Bien que le sujet ne relève pas directement de nos études, nous devons signaler l'intérêt des pages où M. Fliche nous entretient de la vieille cité de saint Louis. Il ne se borne point à décrire les tours, les remparts, les portes fortifiées, tout cet ensemble demeuré intact depuis des siècles. Il nous en conte les vicissitudes et fait revivre, dans leur cadre si admirablement conservé, plusieurs épisodes de l'histoire religieuse du Midi.

La notice consacrée à Saint-Gilles nous place au cœur des luttes religieuses qui, depuis les premiers troubles suscités par la prédication albigeoise, amoncelèrent tant de ruines dans cette région du Languedoc. Les restes mutilés de l'église abbatiale font l'objet d'une consciencieuse étude. M. Fliche s'efforce de déterminer avec précision la chronologie des diverses parties de l'église basse. Les sculptures de la façade sont également analysées avec soin. On sait à combien de controverses elles ont donné lieu. Il y a tant de diversité dans cet ensemble iconographique, que l'imagination et l'érudition ont beau jeu pour se livrer à la recherche des « influences ». M. Fliche distingue l'œuvre de trois ateliers principaux, reconnaissables aux carac-

(1) Cf. *Revue*, II, 1922, p. 225.

Digitized by Google

tères particuliers de la technique et des procédés. Les limites où il devait se renfermer ne lui ont pas permis de multiplier les rapprochements et les comparaisons. Il n'y a cependant pas de moyen plus efficace, lorsque les témoignages externes font défaut, d'apporter quelque lumière en ces questions obscures. Nous aurions été heureux de voir critiquer les idées proposées par M. Kingsley Porter (1).

Comme tous les volumes de cette excellente collection, celui-ci est fort bien illustré. Il est également digne de ses aînés par l'abondance des renseignements qu'il offre au lecteur et par l'agréable aspect que sait y prendre l'érudition.

Michel ANDRIEU.

Charles TERRASSE, *Sodoma* (collection *Art et Esthétique*). Paris, Alcan, 1925. In-8°, de 136 p. et 16 pl. — 10 fr.

Une partie notable, et non la moins belle, de l'œuvre de Giovan-Antonio Bazzi, dit Sodoma (1478-1549), n'est pas aussi connue qu'elle le mériterait. Elle consiste en plusieurs séries de fresques, qu'on n'a pu rassembler dans les musées, mais qu'il faut aller admirer sur place, aux endroits mêmes où elles furent exécutées, en des monastères isolés, ou à l'intérieur de palais ordinairement peu accessibles.

Le livre de M. Charles Terrasse fera naître le désir, chez maint pèlerin d'Italie, de s'arrêter à Sienne et d'en parcourir les environs, d'aller au moins jusqu'à Monte-Oliveto-Maggiore. Né à Verceil, Giovan-Antonio passa la majeure partie de sa vie à Sienne, où il a laissé d'abondants souvenirs de son activité artistique. Sans compter les tableaux conservés au musée, notamment le *Christ à la colonne*, il suffit de rappeler la décoration de la chapelle de Sainte-Catherine, à San Domenico. A Monte-Oliveto, il peignit à fresque, en 1505 et 1506, les *Scènes de la vie de saint Benoît*. Il y retourna, en 1515, pour représenter la *Cène*, dans le réfectoire des religieux. Entre temps, il travaille à San Gimignano, à Rome et à Sienne. M. Terrasse le suit dans ses pérégrinations et reconstitue, autant que le permettent les documents venus jusqu'à nous, les phases d'une vie mouvementée, qu'un labeur intense ne suffit point à remplir. Il n'a rien négligé pour rassembler toutes les informations utiles. Non content d'étudier fresques et tableaux, il a soigneusement dépouillé toute la littérature, récemment accrue, qui s'est développée autour de la personne et de l'œuvre du Sodoma. Le travail lui aura été léger, car il s'est visiblement laissé enchanter par les harmonieuses compositions dont il écrivait l'histoire. Les peintures à l'huile du Sodoma ont généralement tourné au

(1) Cf. *Revue*, IV, 1924, p. 645-646.

Digitized by Google

sombre et pris une teinte bitumineuse. Elles ne permettent pas de soupçonner le coloris délicat, à la fois simple et extrêmement nuancé, de ses peintures à fresque. M Terrasse a su rendre sensible ce que l'aisance du peintre supposait de sûreté de main et de science technique. Son livre aidera beaucoup ceux qui voudront comprendre l'œuvre du grand artiste, peut-être un peu méconnu, mais que des juges aussi expert qu'Agostino Chigi n'estimèrent pas indigne de collaborer avec Raphaël.

Michel ANDRIEU.

Pierre-Marie LAHORGUE, *Le réalisme de Pascal*. Essai de synthèse philosophique, apologétique et mystique. Paris, Beauchesne, 1923. In-8° de VIII-317 p.

Jamais oublié, Pascal a trouvé un regain d'actualité à l'occasion du troisième centenaire de sa naissance. M. Lahorgue a voulu y contribuer pour son compte en mettant un plus grand nombre de lecteurs à même de fréquenter avec plus de profit cet incomparable trésor que sont les *Pensées*.

Dans ce but il a conçu le plan « de grouper les fragments de Pascal autour des principes généraux de sa philosophie ». Or cette philosophie se caractérise par un sain réalisme. Entendons par là qu'au lieu de se satisfaire en vaines abstractions, elle s'adresse à l'âme tout entière pour l'intéresser et finalement la conduire aux réalités de l'ordre spirituel qui sont sa fin, c'est-à-dire pratiquement à la connaissance et à la possession de Dieu. Il est tout naturel que les principes de cette métaphysique et de cette psychologie religieuses exercent la plus profonde répercussion sur la démonstration du christianisme, qui est le moyen donné par Dieu même en vue de cette fin. De plus, non content de s'adresser à l'esprit pour le convaincre, Pascal s'est préoccupé, pour lui-même et pour les autres, de vivre et de faire vivre la foi chrétienne. C'est pourquoi, sur ce réalisme comme base, M. Lahorgue arrive à exposer toute la philosophie, toute l'apologétique et toute la mystique de Pascal.

Pour cette exposition, il ne cherche pas, ou presque pas, de renseignements dans l'histoire. Il lui suffit des lumières qui jaillissent des doctrines elles-mêmes bien méditées et comprises dans toute la plénitude de leur signification. De telle sorte que c'est la logique même de la pensée pascalienne qu'il s'applique à retrouver et à reproduire, en réduisant les commentaires personnels au minimum nécessaire pour l'éclairer.

Tous les essais de restitution, quand il s'agit d'œuvres restées fragmentaires, sont évidemment problématiques. Celui-ci suppose du

Digitized by Google

moins une connaissance approfondie, une méditation attentive, une intelligence pénétrante de Pascal et ne peut que produire les mêmes fruits chez les lecteurs qui y porteront le même amour.

J. Rivière.

The Journal of George Fox. A revised text prepared and edited by Norman Penney Dent, London (ou Paris, 33 quai des Grands Augustins). 1924, XIII-359 p. 5 sh. (illustr.) — 2 sh. (non illustr.).

Cette édition présente sous une forme abrégée, mais très ample encore, l'un des plus extraordinaires documents de l'histoire religieuse de l'Angleterre. C'est le « Journal » du fondateur de la société des Amis, vulgairement appelés « Quakers ». George Fox (1624-1691) est vraiment un exemple extrême de cette mentalité dissidente qui pendant trois siècles a donné à la figure morale de l'Angleterre et de tout le monde anglo-saxon quelques sens de ses traits les plus caractéristiques.

Fils d'un tisserand du Leicestershire, il est de bonne heure hanté par le souci de vivre d'une vie plus « grave », « droite », « pure », que ce n'est le cas même dans son très honnête entourage. Il le dit avec cet orgueil naïf, parfaitement inconscient, dirait-on, qui éclate à chacune de ses pages. A dix-neuf ans il quitte les siens, et commence ces multiples pérégrinations qui le mèneront par toute l'Angleterre, sur le continent, et jusqu'en Amérique. Ce qui le pousse, c'est d'abord, apparemment, le besoin de trouver d'apaisantes réponses à une inquiétude religieuse, à des « tentations », dont malheureusement il ne nous dit pas exactement la nature. Il interroge donc tous les « professeurs de religion » qu'il rencontre. Mal satisfait, il a de plus en plus recours à ces Ecritures où il est proclamé que les croyants n'ont pas besoin d'un homme pour les instruire, pour autant que l'esprit qui les consacre les instruit déjà. Et bientôt c'est lui qui va partout, provoquant les questions des simples, et simplement leur communiquant les réponses que Dieu lui a faites, dans les « ouvertures » que la grâce lui a accordées. Maintes fois il se retire avec sa Bible, « assis dans les creux des arbres ou dans d'autres endroits solitaires, jusqu'à la nuit ». Plus souvent il pénètre dans les « maisons à clochers » (il ne veut pas les appeler des églises ou chapelles) où il lui est donné de « confondre » les prêcheurs attitrés ; ou encore il assemble autour de lui, sur les places des marchés, aux carrefours des routes, dans les cimetières, dans des cours de fermes, dans des salles d'auberges, tout un peuple inquiet, tout ce peuple anglais du lendemain d'une Réforme inorganique, tout ce peuple divisé moralement et qui cherche encore sans avoir trouvé, Anglicans, Baptistes, Ranters, —

Digitized by Google

tous curieux, même lorsqu'ils en ont peur, d'entendre une « parole » nouvelle. Il n'est pas toujours bien accueilli, tant s'en faut. Des colères s'éveillent, qui lui valent les avanies de la canaille, et les persécutions des magistrats. Maintes années de sa vie se passeront en prison, dans les nauséabondes prisons du temps. Mais même lorsqu'il est condamné, ce lui est une occasion de manifester sa foi avec un éclat plus retentissant ; dans ces cours de justice où il s'obstine à rester couvert devant ses juges (car on ne se découvre que pour Dieu), où il refuse de prêter serment (« tu ne jureras point »), il proteste, argumente, réplique, cite et récite les paroles du Livre, avec une force souvent agressive, avec une verve souvent moqueuse, qui frappent vivement les auditeurs. La doctrine est maintenant établie. Elle est faite de quelques principes qui ne sont pas pour déplaire à une nation où déjà l'idée républicaine essaie de se réaliser. Sa religion est la pure religion de l'Esprit. Il n'est de lumière que la lumière intérieure. Elle est « donnée à tout homme venant en ce monde ». Les préceptes évangéliques les plus clairs — tu ne jureras point, tu ne tueras point, tu ne tireras point le fer, tu tendras la joue gauche à qui a frappé ta joue droite, etc., — sont à restaurer et à prendre au pied de la lettre. Plus d' « ordonnances extérieures », plus de sacrements ; plus de rites compliqués, le Seigneur est au milieu de ceux qui se réunissent en son nom, même s'ils gardent le silence ; plus de ministres spécialement choisis et payés. Tous doivent vivre en frères, ou du moins en « Amis », parfaitement égaux devant Dieu.

Tout acte d'hommage rendu à un homme, et jusqu'à l'emploi du *vous* quand la vérité commande l'emploi du singulier, sont à proscrire. Ainsi va prêchant George Fox par tout le pays, avec une ténacité souvent héroïque, parfois aussi avec une ingéniosité dans le bon sens ou suivant le cas avec une naïveté dans la superstition, qui lui inspirent quelques-uns des traits les plus pittoresques de cette longue et souvent monotone histoire.

« Après le meeting je me rendis chez John Andland, et là John Story vint me trouver et alluma une pipe de tabac. Et il me dit : « Voulez-vous une pipe de tabac? » ajoutant : « Prenez, tout est à nous ». Et je le regardais comme un jeune homme hardi et impudent, et je ne prenais point de tabac. Mais il me vint à l'esprit que ce garçon pourrait croire que je n'étais pas en union avec les créatures. Car je voyais qu'il avait une notion vaine et superficielle de la religion. Je pris donc sa pipe et la mis en bouche, et la lui rendis pour le faire taire, et pour que sa langue grossière n'allât pas dire que je n'étais pas en union avec les créatures » (p. 63). Cet homme simple est d'ailleurs persuadé que Dieu fait pour lui toutes sortes de demi-miracles. « Un autre de

Digitized by Google

ces rudes bouchers, qui avait aussi juré de me tuer, et qui avait coutume de tirer la langue aux Amis qui passaient près de lui, eut un jour la langue si enflée hors de sa bouche qu'il ne la put jamais rentrer, et qu'ainsi il mourut » (p. 97).

Le livre est plein de détails savoureux de ce genre. Et peut-être l'un de ses plus grands charmes réside-t-il dans la constante juxtaposition d'une crédulité toute populaire encore, et d'une croyance très « avancée », une sorte de spiritualisme rationaliste qui fera l'admiration plus ou moins tempérée d'ironie de nos philosophes du XVIII^e siècle.

M. Norman Penney, bibliothécaire de la Société des Amis, a soigneusement collationné le vieux texte traditionnel publié par Ellwood en 1694 avec l'édition définitive établie en 1911, d'après les manuscrits originaux, par les presses de l'Université de Cambridge. Une bibliographie et un index complètent très heureusement son consciencieux travail.

A. KOSZUL.

The first book of the « Irenicum » of John Forbes of Corse. A contribution to the theology of reunion, translated and edited by E. G. Selwyn. Cambridge University Press, 1923. In-8° de 254 p. 12 sh. 6.

Cette publication est intéressante à un double titre. Elle rappelle d'abord que pas plus dans la puritaine Ecosse qu'en Angleterre, les tendances catholicisantes des églises Réformées d'Outre-Manche ne datent d'hier (1). Voici l'ouvrage d'un de ces docteurs d'Aberdeen qui dès le premiers tiers du XVII^e siècle luttèrent, en vain d'ailleurs, contre la conception purement presbytérienne de l'organisation ecclésiastique de leur pays. Pour défendre les fameux articles de Perth (1618) que Jacques I avait imposés à ses anciens sujets d'Ecosse, pour défendre en particulier le premier de ces articles, qui prescrivait l'agenouillement à la communion eucharistique, John Forbes, le plus savant théologien du groupe et l'un des plus savants de l'époque, homme aussi d'une piété et d'une charité qui n'apparaissent guère moins que sa science dans toute son œuvre, écrivit cet *Irenicum* ou « Message Pacifique » dont M. Selwyn nous donne ici, pour le premier livre, une traduction du latin en anglais. C'est essentiellement un plaidoyer en faveur d'une modeste « conformité » aux règles que la haute hiérarchie ecclésiastique juge devoir édicter en certaines circonstances. Mais ce sont aussi, incidemment, des vues fort curieuses sur le développement nécessaire du rituel, opposé à l' « im-

(1) Voir pour l'Angleterre un bon article de vulgarisation de M. P. JANELLE, à propos des conversations de Malines dans la *Revue Anglo-Américaine* de nov. 1924.

Digitized by Google

mutabilité » rêvée par « certains parmi nos frères » (p. 130), et des essais de définition du symbole eucharistique qui veulent, comme toute la doctrine de Forbes d'ailleurs, rester « en harmonie avec le jugement et la pratique de l'antiquité catholique et des églises réformées » (p. 86).

Ces derniers mots rappellent, ce qu'on pourrait oublier souvent à lire ces pages où saint Thomas, saint Bonaventure, Duns Scot, Pierre Lombard, etc., ne sont guère moins cités que les Ecritures, que l'auteur s'affirme « réformé ». Et c'est à propos des questions où ce caractère apparaît le plus que M. Selwyn ajoute à son texte des notes, et surtout deux copieux et savants appendices, où le lecteur trouvera le second intérêt qu'il peut prendre à cet ouvrage. Là en effet M. Selwyn développe l'idée que le souci de « conformité » de son auteur doit aujourd'hui s'étendre non seulement à l'Église nationale tout entière, non seulement à l'Église d'avant la Réforme, mais « aux autres parties de l'Église universelle » (p. 209). Cette attitude toute charitable et soumise qui était déjà celle de Forbes doit, en se confirmant et en s'élargissant encore, permettre à l'Église (et M. Selwyn pense à l'Église Anglicane en premier lieu) d'échapper au double danger que lui présentent, d'une part la doctrine puritaine qu'il n'est aucune action indifférente et que des principes rigides doivent intervenir pour régler les moindres gestes du chrétien, d'autre part la doctrine latitudinaire pour laquelle toute « religion extérieure » est indifférente, et doit échapper au contrôle de toute autorité (p. 199 et 207). Et après tout « ni Rome ni l'Orient n'insisteront sur l'ordonnance de nos cérémonies, le jour où la question de la Réunion sera le point d'être tranchée » (p. 210). Mais par contre M. Selwyn estime que la notion du dogme de l'Eucharistie, qui est si singulièrement incertaine dans l'Eglise Anglicane d'aujourd'hui (p. 211), aura à être précisée et affermie. Et il ne croit pas être infidèle à l'esprit dans lequel Forbes en parlait — lui qui ne craignait pas de redire après saint Augustin : « nemo illam carnem manducat, nisi adoraverit », et qui recommandait « a trembling devotion » à la communion (p. 114) — lorsqu'il s'appuie maintes fois sur les décisions du Concile de Trente pour exposer les caractères du « symbolisme eucharistique » et de « l'adoration » qui est de mise devant le sacrement de l'autel.

Ainsi, à travers les siècles, les tendances catholicisantes en Grande Bretagne s'entr'aident. Sans doute la réunion que défendait Forbes n'eut qu'une courte durée ; sans doute celle à laquelle pense M. Selwyn n'est pas faite. Il n'en est que plus touchant de voir tant de savants docteurs et tant d'âmes généreuses outre Manche travailler à la réalisation de cet idéal.

A. Koszul

Digitized by Google

G. Goyau, *Une épopée mystique. Les origines religieuses du Canada*, Paris, Grasset, 1924. In-12 de xlvii-285 p., 7 fr. 50.

Le principal mérite du nouveau livre de M. Goyau consiste en ce qu'il résume, en des pages agréablement écrites, l'histoire de la colonisation du Canada, de 1534 à 1660, d'après les meilleurs ouvrages parus jusqu'à ce jour sur la question et surtout d'après l'édition Thwaites des *Relations* que publièrent les Jésuites à partir de 1632. L'auteur a, chemin faisant, établi victorieusement, à l'aide de sources authentiques, que ces relations ne méritent pas le discrédit que jetèrent sur elles les Jansénistes et les philosophes du xviii^e^ siècle. Sans doute certains récits semblent tenir plus du merveilleux que de la réalité, mais c'est que la conquête du Canada a revêtu les caractères d'une épopée merveilleuse ou « mystique ».

G. Mollat.

Le Droit, la Justice et la Volonté. Conférences d'introduction philosophique à l'étude du droit, par G. Renard, professeur de droit public à l'université de Nancy, Paris, Société du Recueil Sirey, 1924. In-16 de xii-344 p., 7 fr. 50.

Ces conférences sur la philosophie du droit et sur la méthodologie des sciences juridiques constituent à la fois les prémices et l'esquisse d'un ouvrage que M. Renard prépare sur ces délicats et passionnants problèmes. Elles offrent un intérêt et une utilité qui débordent évidemment le public d'étudiants auquel elles ont été adressées, et les juristes pour lesquels elles sont premièrement écrites. On ne saurait en particulier trop en recommander la lecture aux philosophes et aux théologiens ; car les uns et les autres ne prêtent généralement pas assez d'attention au travail qui se fait dans les Facultés de droit ; et ils ignorent à peu près tout du renouvellement d'esprit et de méthode qui s'y manifeste depuis quelque trente ans, avec autant d'éclat que de fécondité. Ils trouveront ici les éléments d'une initiation rapide et fructueuse.

La conception classique du droit dérive en droite ligne de la philosophie du xviii^e^ siècle, en particulier de celle de Rousseau ; le droit, c'est la loi telle que l'édicte la volonté du peuple souverain, la volonté du peuple légiférant en vertu du contrat social et écrivant avec infaillibilité la charte des droits de l'homme et du citoyen. Pour philosophique qu'elle paraisse et qu'elle se donne, cette conception est en réalité mystique. Elle se ramène en effet à trois mysticismes : au mysticisme de la légalité : « la loi, c'est la loi », au mysticisme de la volonté et de la souveraineté, et enfin au mysticisme des droits naturels de l'homme

Digitized by Google

en général, de l'homme abstrait des « philosophes ». Aussi, en dépit de son prestige, de sa prévalence pratique, due surtout à sa possession de fait, n'a-t-elle pas cessé depuis cent ans d'être de plus en plus battue en brèche, et de recevoir de divers côtés des coups de bélier de plus en plus énergiques et convergents, sous lesquels elle est finalement en train de s'écrouler.

Ce fut le traditionnalisme juridique qui lui porta les premiers coups dès le commencement du XIXe siècle, sous l'inspiration du traditionnalisme philosophique, dont il ne fut que le prolongement et une application spéciale à l'interprétation des lois. C'est ainsi que l'école de de Savigny popularisa l'idée que les vraies sources du droit se trouvent, non dans la raison pure et abstraite prônée par les « philosophes », mais dans la raison réelle et concrète des nations historiques, appelées à sécréter elles-mêmes, pour ainsi dire, leurs législations en fonction de leurs besoins nationaux, de leurs traditions et de leurs coutumes nationales, bref, de leur histoire. Puis vint Aug. Comte, dont le patriotisme s'en prit durement aux mythes du contrat social et des droits naturels. Le mouvement qu'il inaugurait manifesta depuis lors une ampleur et une énergie croissantes.

Durkheim le canalisa du côté de la sociologie, s'efforçant de réduire le droit, comme toutes autres choses, à un pur phénomène sociologique. Ce phénomène, il le caractérise par ce qu'il comporte de contrainte sociale, élevée à la puissance de contrainte étatique, et d'expression de la « conscience sociale », ou conscience collective, interprétée par l'État. Et finalement il ramène la distinction du juste et de l'injuste à des critères de santé et de maladie, de normalité et d'anormalité sociales. Parti des doctrines de Durkheim, l'actuel doyen de la Faculté de Bordeaux, M. Dugerit, en est vite venu à délaisser comme une autre mythologie la conscience sociale, à faire porter le principal de sa critique contre toute conception de souveraineté et de volonté. Selon lui, le droit se réduit à de simples faits : au fait que les législateurs légifèrent en vertu des forces étatiques qu'ils se trouvent avoir conquises et posséder, sans que se pose la question de la légitimité de leur possession ; au fait que leurs lois ont pour normes effectives des « règles de droit » immanentes à l'opinion publique, et constituent un droit objectif supérieur à l'État et aux législateurs ; au fait que ces règles se fondent sur la solidarité sociale, laquelle n'est elle-même qu'un fait, et finalement sur le prestige d'un idéal impératif de justice, lequel prestige n'est encore qu'un fait. Par ailleurs, l'école de la « science sociale », de Le Play à l'abbé de Tourville, sensible elle aussi à tout ce qui est fait, et surtout aux faits de prospérité et de décadence sociales, aboutit chez Paul Bureau à un positivisme sociologique encore, dont l'originalité est de restituer leur importance aux facteurs

Digitized by Google

positifs que sont les forces spirituelles : ce sont là encore des sources du droit et que l'on néglige trop, mais toujours des sources de fait et qui se justifient par leur seule existence et par leur fécondité sociale. Enfin le positivisme prend une forme purement méthodologique chez les juristes qui, avec M. Carré de Malberg, laissent délibérément de côté toute philosophie, y compris la philosophie sociale, écartent de ce chef toute considération de droit naturel, historique ou social, et s'en tiennent au droit positif tel que le crée la législation de l'État, comme étant la seule donnée juridique incontestable et spécifique.

D'une manière générale, M. Renard se trouve en accord avec toutes ces différentes écoles tant qu'il ne s'agit que de critique, et en désaccord avec elles dès qu'il s'agit de reconstruction et de définition du droit. Car il lui paraît, et à juste titre, qu'elles oublient de rendre compte de l'élément essentiel du droit, qui est son caractère de justice. Avec elles toutes donc, il mène le bon combat contre la philosophie juridique héritée du XVIII^e^ siècle, contre les dogmes abstraits du contrat social, de la souveraineté populaire et des « droits naturels ». Mais, et ici se marque avec précision l'originalité de ses positions, il ne consent à aucun prix à ce que le droit naturel soit solidaire de l'interprétation des idéologues qui l'ont galvaudé. Il plaide éloquemment, avec des arguments excellents, pour le vrai droit naturel, celui qu'aujourd'hui même remet en honneur M. Hauriou, le doyen de la Faculté de Bordeaux, et que, pour sa part, il voit se matérialiser dans le droit positif, à l'aide des techniques si lumineusement dégagées et interprétées par M. Fr. Geny, le doyen de la Faculté de droit de Nancy.

Dès lors, M. Renard ne peut que se retourner, et il se retourne en effet avec une singulière vivacité, contre les théoriciens du traditionnalisme et des différentes formes de positivisme juridique. A tous il fait le même reproche, capital en l'espèce : celui de réduire le droit à n'être qu'un fait, et de ne l'imposer qu'au nom de la force, exactement comme le font en définitive les adorateurs de la souveraineté du peuple ou de l'État. Que la force contraignante, en effet, soit celle de la volonté nationale, ou celle des traditions nationales, ou celle de la conscience sociale, ou celle de la solidarité sociale, ou celle enfin du droit positif incarnant la puissance de l'Etat, ce n'est toujours que de la force toute crue. Où est sa justice? Il faut enfin justifier cette force. Il y a des forces justes et des forces injustes, comme il y a des lois justes et des lois injustes. On n'aura donc rien fait tant qu'on n'aura pas ramené toutes les données juridiques positives à une norme qui soit vraiment une norme de droit, c'est-à-dire supérieure et extérieure à tous les faits, et qui, en définitive, ne peut être que la norme de la morale éternelle, régulatrice née de tous les actes humains, y

Digitized by Google

compris les actes juridiques. La morale, c'est la justice elle-même, et c'est le vrai droit naturel ; non pas celui qu'on oppose au droit positif comme une espèce à une autre espèce. M. Renard s'insurge avec raison contre cette dichotomie matérielle, — mais celui qui ne fait que se réaliser en s'exprimant dans les droits positifs, lesquels n'en sont que la détermination et l'adaptation mouvante à l'indéfinité des circonstances de la mouvante vie sociale. « Le droit positif, écrit-il en résumant ses thèses, est l'expression d'une règle transcendante, — transcendante à la loi, transcendante aux formes techniques, transcendante à la vie sociale. Le droit positif est un effort pour assujettir à cette règle la rivalité des intérêts et des activités désintéressées mêmes, dans un milieu donné. Cette règle, c'est *le droit naturel*, identique à la *justice sociale* : deux mots que je tiens pour rigoureusement synonymes » (p. 326).

Reste à analyser les sources éternelles de ce droit naturel éternel, de cette justice éternelle. M. Renard s'arrête devant cet effort ultime, et cependant indispensable : « Qu'est-ce que la justice? Je conviens que c'est là un problème redoutable. La solution est écrite dans la conscience de chacun. Que chacun s'interroge ! » (p. 333). L'auteur est trop philosophe pour s'en tenir à cette solution de fortune véritablement décevante. Elle le ramènerait tout droit à J.-J. Rousseau et à cet instinctivisme dont il vient de condamner tant de conséquences. Bon gré mal gré il lui faudra donc s'en prendre au « problème redoutable » ; et sans doute se réserve-t-il de le faire dans le livre qu'il nous annonce.

Au fait, le problème est-il vraiment si redoutable? Sa solution est au bout d'une analyse vraiment positive de la vraie nature de l'homme et de la société. Les grands philosophes grecs, Platon, Aristote, les Stoïciens, et après eux saint Thomas, Grotius, Suarez, indiquent le chemin, qui d'ores et déjà est plus que largement frayé. Il n'est que de s'y engager à leur suite, comme le fait M. Hauriou, vrai positiviste en l'espèce. Si les philosophes du XVIII^e^ siècle se sont trompés, ce ne fut aucunement pour s'être référés à la nature de l'homme et de la société, mais bien parce qu'ils prirent pour « donnée » leur propre « construction », parce que l'objet de leurs analyses fut la nature d'un homme et d'une société abstraits, irréels, artificiels et tout de leur crû. En définitive, ils se sont moins trompés de méthode que d'objet. Ils ont même eu raison d'invoquer, fût-ce mélodramatiquement, « la nature » ; il ne leur a manqué que de se faire une idée juste de cette nature, de la regarder à l'œil nu, au lieu de la voir à travers le prisme de leurs préjugés hédonistiques et autres. C'est là, pensons-nous, ce dont s'apercevra M. Renard dès qu'il ira jusqu'au fond de sa philosophie, qu'il sent identique à la philosophie

Digitized by Google

traditionnelle. Et il lui sera facile alors d'arriver aux vrais fondements de la justice, à ses fondements *positifs*, donc à la *lex aeterna*, telle que ne manquera jamais de la découvrir une analyse positive des finalités positives de la nature humaine.

E. Baudin.

Jean Maar. *Le Fondement de la Philosophie.* Paris, Téqui, 1925. In-12 de 180 p., 7 fr. 50.

Trois parties. L'auteur commence par résumer à grands traits son système. Puis il passe rapidement en revue les grandes doctrines philosophiques depuis Platon jusqu'à Bergson, sans oublier les Néo-scolastiques auxquels il reproche d'avoir voulu accommoder l'idéalisme et le sensualisme avec la Théologie. Il termine par quelques considérations sur le mysticisme panthéiste et athée et sur le mysticisme chrétien.

Noël Franqueterre.

E. Tauzin. *Pascal. Après le Tricentenaire.* In-8° de 90 p. Chez l'auteur à Baigts de Béarn. 1924. In-8° de 90 p.

Cette brochure est la réédition d'une étude publiée dans le *Patriote des Pyrénées* en 1923, accrue de notes et de commentaires. L'auteur se propose de montrer à la suite de Brunschvig et de Blondel que si Pascal défendit les gens de Port-Royal, il ne fut point janséniste.

Noël Franqueterre.

Pedro Descoqs, s. j. *Essai critique sur l'Hylemorphisme,* Paris, Beauchesne, 1924. In-8° de 414 p.

Cet essai a pour objet l'examen des arguments apportés en faveur de la théorie de la matière et de la forme considérée par l'auteur comme plus fondamentale dans la philosophie aristotélicienne que celle de la puissance et de l'acte. Dans une première partie le P. Descoqs discute l'argument des mutations substantielles. Ces mutations au sens scolastique du mot n'étant ni des données immédiates ni des conclusions certaines ne sauraient fournir une base solide pour une théorie méthaphysique. Dans une deuxième partie il examine deux autres arguments tirés l'un de la limitation de l'acte par la puissance, l'autre de la théorie de l'individuation, qu'il n'estime pas davantage apodictiques. Il expose ensuite la preuve tirée de la nature et des propriétés de l'être étendu, la seule convaincante à son avis. La quatrième partie, complétée par un long appendice, formule quelques conclusions sur la méthode à suivre en métaphysique et sur les rapports de la science et de la philosophie. Une idée domine tout cet *Essai* : ne

Digitized by Google

pas faire dépendre la théorie de la matière et de la forme de conceptions scientifiques énergitique ou atomistique qui, reconnues probables aujourd'hui, pourront être déclarées fausses demain. C'est un effort pour préciser sur quelles positions les scolastiques doivent se tenir s'ils veulent rester fidèles à l'esprit de saint Thomas et mieux défendre sa doctrine. L'ouvrage du P. Descoqs est issu d'une polémique ; il pourrait bien en susciter de nouvelles.

NOEL FRANQUETERRE.

Jules LEQUIER. *La Recherche d'une première vérité.* Paris, Colin, 1924. In-8° de 424 p., 25 fr.

Jules Lequier consacra toute sa vie à l'élucidation du problème de la liberté. Il n'acheva jamais cette œuvre ; il n'en fit connaître, de son vivant, qu'un morceau détaché : *La Feuille de Charmille.* Après sa mort Renouvier, qui avait subi son influence, recueillit « toute la partie suffisamment élaborée de ses manuscrits » et la publia « à un petit nombre d'exemplaires » sous le titre de *Fragments Posthumes.* Ce sont ces fragments que M. Dugas livre aujourd'hui « à une publicité sans réserve ». L'ouvrage s'ouvre sur une intéressante préface dans laquelle l'éditeur, s'inspirant d'une biographie inédite de Prosper Heinon, raconte la vie émouvante de Lequier et caractérise son génie.

Noël FRANQUETERRE.

L. CHOUPIN S. J. *Nature et obligations de l'état religieux.* DISCIPLINE ACTUELLE. *Traité de l'état religieux du* P. GAUTRELET, S. J., *entièrement refondu et accommodé au nouveau droit.* Paris, Beauchesne, 1923. In-8° de x-581 p. 14 fr.

Avant la promulgation du Code de droit canonique, il n'existait point de législation commune à tous les religieux. Les Décrétales n'envisageaient, en effet, que la vie religieuse à vœux solennels ; les autres formes, ignorées du droit classique, n'ont été reconnues par l'Eglise qu'à une époque tardive. Congrégations à vœux simples, instituts sans vœux apparaissent au fur et à mesure que les exigences sociales les suscitent, avec leurs législations diverses, appropriées à leur fin particulière. Dans son livre II, partie II, *de Religiosis*, le Code présente, au contraire, un système législatif commun à toutes les familles. Il ne pouvait manquer de provoquer une nouvelle littérature canonique sur cette importante question. Le livre du P. Choupin en est l'un des meilleurs représentants. L'auteur avait d'abord songé à éditer le traité du P. Gautrelet, ancien Provincial de Lyon. Mais « il était impossible d'en faire simplement une réédition. Il fallait une

Digitized by Google

refonte complète de l'ouvrage pour l'accommoder au nouveau droit » (p. VIII). Cependant, il le cite souvent. « Les conseils ascétiques, dit-il, sont en général de ce maître expérimenté dans les voies spirituelles. Notamment, nous avons reproduit en le mettant simplement au point, ce qu'il dit de la nécessité et des avantages des Règles ou Constitutions, de la vie en communauté, de la Clôture, de l'excellence et des précieux effets de la vertu et du vœu d'obéissance, etc. » (p. IX).

« Pour quelques chapitres, spécialement pour tout ce qui regarde la partie pénale, le renvoi des religieux, etc. « (p. IX), l'auteur n'a fait que donner le texte officiel, se réservant d'y consacrer un second volume. Tout en suivant l'ordre du Code, il traite successivement de la perfection chrétienne ; de la nature et des conditions de la vie religieuse ; de la perfection de l'état religieux ; de la diversité des ordres et des congrégations ; de l'origine, de la perpétuité, de l'utilité et de l'histoire de l'état religieux : du vœu ; de la fondation et de la suppression des instituts, provinces et maisons religieuses ; de la vocation à l'état religieux ; du gouvernement des religions ; de l'admission en religion (postulat, noviciat, profession) ; des études dans les religions cléricales ; des obligations et privilèges des religieux, etc. Le P. Choupin nous donne là un commentaire juridique et moral fort judicieux qui dénote une profonde connaissance de la matière. On pourrait reprocher à son livre un certain manque de proportion : il insiste longuement, parfois, sur des questions de peu d'importance et ne dit rien ou quelques mots là où on souhaiterait, au contraire, le voir s'étendre et préciser. (Voir, par ex., pp. 212 et suiv. et 185 et suiv.).

Quelques lapsus : par ex., ce n'est pas en 1919, mais en 1918 que la législation du Code est entrée en vigueur (p. III). Il n'est pas juridiquement exact qu'un ordre ou une congrégation religieuse s'éteigne « par la mort de tous ses membres sans aucun espoir de nouvelle vie » (p. 143-144) ; car « persona moralis, natura sua, perpetua est ; extinguitur tamen... si per *centum annorum spatium* esse desierit » (can. 102, § 1). Même après une disparition de fait assez longue, pourvu qu'elle ne soit pas centenaire, une famille religieuse pourrait être réorganisée ; et ce serait la même.

L'auteur s'efforce d'éclairer son commentaire par des notions d'histoire. Malheureusement, elles sont parfois trop sommaires pour qu'on puisse bien se rendre compte de l'évolution de la loi ou en situer les principales étapes. Par exemple : quand il parle de l'institution et de la suppression des couvents et des maisons religieuses (p. 145-147), il oublie de signaler quelques décrets importants : la constit. de Clément VIII *Quoniam ad institutam*, 23 juillet 1603, celle

Digitized by Google

de Grégoire XV *Cum alias*, 17 août 1622, celle d'Urbain VIII *Romanus Pontifex*, 18 août 1624 (1).

Ces quelques remarques ne tromperont personne sur les mérites que nous reconnaissons à l'ouvrage du P. Choupin. Il sera certainement bien accueilli par les canonistes et les supérieurs religieux qui pourront y puiser des connaissances sûres sur cette partie du Code.

Pierre Dib.

G. Bareille. *Code du droit canonique. — Modifications introduites dans la précédente législation de l'Église.* Montréjeau (Haute-Garonne), librairie Cardeilhac-Soubirou, 1922. In-8° de xxiv-647 p.

M. Bareille, dans une courte introduction, met d'abord sous le regard de ses lecteurs la structure générale du Code. Pour faire ressortir la différence de méthode entre la nouvelle et l'ancienne législation canonique, il commence par citer le célèbre vers mnémotechnique : *Judex, judicium, clerus, connubia, crimen.* Mais il a tort de faire remonter seulement à saint Raymond de Pennafort l'origine de l'ordre suivi par les Décrétales (p. 1). Cet ordre a été trouvé par Bernard de Pavie († 1213) (2) ; et saint Raymond n'a fait que suivre la coupe adoptée par l'auteur du *Breviarium*.

M. Bareille a pour but principal de faire connaître les « modifications introduites dans la précédente législation de l'Eglise ». Aussi bien, il s'astreint surtout à reproduire en français, sans trop s'attacher à la lettre, les dispositions du nouveau droit, en y ajoutant de brèves explications, notamment les réponses de la Commission pontificale pour l'interprétation du Code, le tout d'un exposé lucide et fort bien présenté. Mais sa traduction n'est pas toujours exacte ; on y relève même parfois de vrais contre-sens. Voici, à titre d'exemple, la traduction du § 1 du can. 120 : « Sauf dispositions contraires pour quelques lieux (en raison de concordats ou de coutumes), les clercs, tant au contentieux qu'au criminel, doivent *s'adresser* à des juges ecclésiastiques. C'est ce qu'on appelle le privilège du for » (p. 32). Le texte latin porte : « Clerici in omnibus causis sive contentiosis sive criminalibus apud judicem ecclesiasticum *conveniri* debent, nisi aliter pro locis particularibus legitime provisum fuerit ». Il rend donc les mots : *conveniri debent* par *doivent s'adresser*. Or, dans la langue judiciaire, *conveniri* désigne non pas le demandeur, mais bien le défendeur (3).

(1) *Bullarium Romanum*, Taurinen. edit., t. XI, p. 21-22 ; t. XII, p. 719-720 ; t. XIII, p. 200-202.

(2) Cf. Sa *Summa Decretalium*, édit Laspeyres, Ratisbonae, 1860 ; son *Breviarium extravagantium* dans *Quinque compilationes antiquae*, éd. Friedberg, Lipsiae, 1882.

(3) Cf. Wernz-Vidal, *Jus Canonicum*, t. II. *Codicis liber II, De personis* Romae, 1923, p. 89.

Digitized by Google

Il fallait donc dire : *doivent être cités*. Toutefois, tel qu'il est, le travail de M. Bareille est appelé à rendre de réels services à ceux qui, n'étant pas familiarisés avec le latin juridique, voudraient se mettre au courant de la nouvelle législation de l'Église.

Une table alphabétique, faite avec soin, a été éditée à part. Elle facilitera les recherches.

Pierre Dib.

Dr. Carolus Telch. *Epitome Theologiæ Moralis universæ*. 6e éditio. Innsbruck, Rauch, 1924. In-16 de XLII-571 p.

Véritable aide-mémoire, contenant, sous un format commode, la « moëlle » du Manuel bien connu de Noldin. C'est en dire le caractère immédiatement pratique. Ouvrage clair, bien disposé, de consultation facile et rapide (excellent index de 90 pages). L'auteur est résolument probabiliste et incline toujours, par principe, vers la solution la moins sévère : on lui saura gré d'avoir donné, en appendice (app. III), à l'usage « discret » des confesseurs, une liste des principales opinions « probables », classées dans l'ordre même des traités et avec autorités à l'appui.

G. D.

H. Maynard Smith, D. D., *Atonement*. Londres, Macmillan, 1925. In-8° de XII-336 p. Prix : 12 sh. 6 p.

Bien des auteurs ont exposé le dogme de la Rédemption d'un point de vue spéculatif, pour en établir la signification théorique au regard de l'esprit et critiquer les doctrines opposées à leur propre systématisation. Convaincu par une longue pratique du ministère paroissial que ce mystère est tout à la fois un des plus importants et des moins connus, M. Maynard Smith le veut aborder d'un point de vue pastoral et pratique, en vue de le rendre plus accessible aux âmes.

Non pas qu'il estime pouvoir se contenter de ces effusions sentimentales qui masquent trop souvent l'absence de toute foi positive. L'auteur admet, non seulement la réalité de notre Rédemption par le Christ, mais la possibilité et la nécessité, tout en respectant le mystère des voies divines, d'en fournir une interprétation rationnelle. Ce sens de la théologie est trop rare, même parmi les croyants, pour n'être pas relevé. Seulement, au lieu de s'adresser aux théologiens de profession, M. Smith destine ses explications au commun des fidèles ou des pasteurs, qui ont besoin, en cette matière plus qu'en toute autre, de « réaliser » en catégories de leur expérience le contenu des formulaires officiels.

A cette fin, « la première moitié du volume essaie de montrer pour-

Digitized by Google

quoi une Rédemption était nécessaire et comment elle fut faite ; la seconde, quels sont les résultats de la Rédemption et comment nous en pouvons jouir. Dans la première partie, on montre que le péché nous sépare de Dieu, nous réduit en esclavage et mérite un châtiment. Notre Seigneur, en conséquence, y est décrit comme un Dieu qui vient nous offrir la réconciliation, comme un homme qui nous délivre par la victoire sur le péché et qui offre à son Père la réparation de nos fautes. La deuxième partie considère la vie nouvelle qui résulte de la Rédemption, c'est-à-dire comment nous sommes pardonnés de nos péchés, comment nous recevons la grâce pour l'avenir et comment nous devons vivre pour être, en fin de compte, parfaitement unis à Dieu. Notre Seigneur y est présenté comme disposé au pardon, comme nous appliquant les fruits de sa passion et par là nous unissant à lui-même, de manière à ce que son sacrifice devienne le nôtre, sa victoire notre triomphe et le moyen d'entrer dans la vie éternelle » (p. 30-31).

Tout cet exposé, comme on le voit, est éminemment religieux et rappelle le genre bien connu de nos sermons sur la Passion. Comme nos prédicateurs, M. Smith se préoccupe moins de démontrer les vérités de la foi que d'en inculquer le sentiment et développer les conséquences pratiques. Il le fait avec ce réalisme énergique et savoureux, cette sobriété de style, cette originalité de vision qui caractérisent la littérature ecclésiastique de langue anglaise. Ces thèmes sont de ceux autour desquels tous les croyants peuvent s'unir. La manière à la fois traditionnelle et neuve dont ils sont traités par M. Smith mérite à son livre le plus franc succès. Peu sont plus capables de mieux contribuer à l'éveil ou au développement de l'esprit chrétien.

Sans être une thèse de théologie, il montre cependant, à l'occasion, de quelles tendances théologiques l'auteur est tributaire. Par son insistance à mettre en relief, à l'encontre du subjectivisme, les droits de Dieu et la malice objective du péché, par la prépondérance qu'il donne, contrairement au vieux calvinisme, à l'amour divin et à l'obéissance réparatrice du Rédempteur, il se rattache à la meilleure tradition catholique. Et c'est une nouvelle raison pour que son effort ait le droit d'être favorablement remarqué chez nous.

J. Rivière.

Pierre-Jean Rognoni, *Du statut légal de l'Église en France*. Paris, Jouve, 1 brochure de 125 p.

Louis Rigaud. *Les associations diocésaines*. Editions Spes, Paris, 1924, 1 brochure de 64 p.

Les deux brochures que nous citons seront accueillies avec faveur

Digitized by Google

par les lecteurs qui désirent se documenter sur la situation présente. La première a pour but de renseigner sur la situation légale de l'Église avant l'admission des associations diocésaines. Elle donne un court et bref exposé des résultats de la loi du 9 décembre 1905, de la situation de l'Église sans statut et montre la nécessité d'un statut. La seconde brochure, postérieure à l'encyclique *Maximam*, esquisse dans leurs grandes lignes les questions du caractère et de la validité des associations diocésaines autorisées par l'encyclique. Elle insiste sur leur conciliation, leur capacité, leur administration et fonctionnement et montre en terminant leurs avantages et leurs insuffisances. En appendice nous trouvons des extraits de la loi du 9 décembre 1905 et du 13 avril 1908 sur la séparation de l'Église et de l'État, de la loi de 1905 et des décrets portant règlement d'administration publique qui concernent l'exécution de ces lois, le modèle autorisé des associations diocésaines. Enfin les consultations de jurisconsultes et avis du conseil d'Etat et le texte français de l'encyclique *Maximam gravissimam* complètent cette utile publication de documents.

E. CHAMPEAUX.

CHRONIQUE DE LA FACULTÉ

1. — M. Trinidade SALGUEIRO, prêtre du diocèse de Coïmbre (Portugal), a soutenu, pour l'obtention du doctorat en théologie, une thèse imprimée sur le sujet suivant : *La doctrine de saint Augustin sur la grâce d'après le Traité à Simplicien* (1). Ce très court opuscule de saint Augustin est de la plus haute importance pour l'étude de la pensée du Docteur de la grâce. Composé en 394, bien avant les débuts de la controverse pélagienne, il a toutes chances de présenter les idées de saint Augustin dans leur pureté première. Le traité n'a rien d'ailleurs de systématique étant exclusivement consacré à l'exégèse du passage célèbre de l'Epître aux Romains sur l'appel de Jacob et le rejet d'Esaü. Il y avait intérêt à synthétiser les doctrines éparses dans ce commentaire. C'est ce que M. Salgueiro a fait avec beaucoup de précision et de finesse. Il y avait aussi à montrer comment ce traité est l'aboutissement de toute une évolution dans la pensée d'Augustin, évolution qui est très sensible sur le point spécial de la gratuité absolue de la première grâce, autrement dit de l'*initium fidei*. Enfin il fallait

(1) En vente chez l'auteur, au Séminaire de Coïmbre, Portugal.

Digitized by Google

se demander si, une fois déclanchée la controverse pélagienne, le grand docteur était resté fidèle au système élaboré par lui dès 391. A la suite de plusieurs commentateurs, M. Salgueiro a cru trouver dans le *De spiritu et littera*, composé en 412, un recul de la pensée augustinienne. C'est ce qui lui a été assez vivement contesté au cours de la soutenance où l'on a montré que le dessin général du *De speritu* reproduit en somme, sauf des nuances dans l'expression, les mêmes idées que le *Traité à Simplicien*. Les autres difficultés faites au candidat avaient pour objet de l'amener à préciser, plus encore qu'il ne l'avait fait dans son travail, la distinction entre les enseignements de saint Augustin pour autant qu'il est l'interprète de la pensée traditionnelle et le système théologique, plus ou moins contestable, où le grand docteur a incorporé les données générales de l'enseignement ecclésiastique sur le péché originel et la grâce. M. Salgueiro a défendu ses positions avec beaucoup d'à-propos et une réelle connaissance des données théologiques d'un problème très délicat. Le jury composé de MM. Amann, Rivière et Gaudel l'a déclaré *docteur en théologie* avec la mention *honorable*. La Faculté espère que cette première soutenance publique inaugurera une nombreuse série d'autres thèses non moins bonnes.

2. — Lors de la session de juillet 1925 ont subi avec succès :

a) L'examen du baccalauréat en théologie catholique : MM. André Barthlen, Alfred Bengal, mention très bien, Eugène Grasser, mention assez bien, René Heitz, François Kintz, mention assez bien, Knittel, mention assez bien, Édouard Osswald, mention assez bien, Alexandre Schneider, Raymond Schwehel, Edmond Specht, Charles Spinnhirny, Nicolas Wilhelm, Alphonse Wollbrett, mention assez bien, tous du diocèse de Strasbourg, MM. Broniarczyk (Pologne), Gaston Lecordier (Caen), mention assez bien, Ladislas Majka (Pologne), Jean Zdzarski (Pologne), mention assez bien.

b) L'examen de licence en théologie : MM. Pierre Klein et Léon Mann, de Strasbourg, tous deux avec la mention assez bien.

c) L'examen d'admissibilité au doctorat en théologie : MM. Georges Drioux (Langres), Jean Ferry (Nancy), Max Aloys Jung (Strasbourg), André Sudre (Bordeaux), Camille Verfailhie (Belgique).

d) L'examen donnant droit au certificat de droit canonique (baccalauréat) : MM. Étienne Bilger, mention assez bien, Joseph Meyer et Joseph Oberlé (Strasbourg), Ladislas Kulczycki et Jean Palka (Pologne), Adalbert Magnusek (Tchécoslovaquie), mention assez bien.

e) L'examen d'admissibilité au certificat d'études supérieures de droit canonique (licence) : MM. Joseph Papirer et Émile Raffold, de Strasbourg, mention assez bien.

Digitized by Google

TABLE DES MATIÈRES

DE L'ANNÉE 1925.

Pages.

ARTICLES DE FOND

M. Andrieu, Les ordres mineurs dans l'ancien rit romain 232
E. Baudin, Le panhédonisme psychologique de Pascal 173, 439
— Le pragmatisme religieux de Pascal 58
L. Dennefeld, Les problèmes du livre de Joël 35, 591
A. Fliche, Les versions normandes du rescrit d'Ulrich 14
G. Jouassard, L'abandon du Christ en croix dans la tradition grecque des IVe et Ve siècles 609
J. Rivière, *In partem sollicitudinis*. Évolution d'une formule pontificale 210
J. Sznuro, Les origines du droit d'alternative bénéficiale 1, 389
Mgr Vidal, Bernard Saisset, évêque de Pamiers (1232-1311). 416, 565

NOTES ET COMMUNICATIONS

M. Andrieu, Note sur un exemplaire de l'Ordinaire papal transcrit en 1365 pour le cardinal Albornoz 275
— L'*Ordo romanus antiquus* et le *Liber de divinis officiis* du Pseudo-Alcuin 642
J. Rivière, Sur la doctrine marcionite de la Rédemption 634
F. Vernet, Une fausse citation de Charlemagne par Bossuet 471

CHRONIQUES

E. Amann, Chronique d'histoire ancienne de l'Église. — Controverses trinitaires et christologiques. Le siège apostolique 328
G. Dbioux, Chronique de préhistoire. Rites funéraires paléolithiques 697
A. Gaudel, Chronique de théologie dogmatique. Où en est le problème du salut des infidèles 673
H. Gillot, Chronique d'histoire religieuse aux XVIIe et XVIIIe siècles. 129

Digitized by Google

Pages.

E. Jacquier, Chronique d'Écriture sainte. — La littérature apocryphe du Nouveau Testament..... 295
G. Le Bras, Chronique d'histoire du droit canonique. Les indulgences..... 525
J. Rivière, Chronique d'apologétique. Le problème de l'Église.... 504
F. Vernet, Chronique d'histoire moderne..... 295, 479, 651
J. Viard, Chronique d'histoire de l'Église au moyen âge..... 121
A. Vincent, Chronique d'histoire des religions..... 94

COMPTES RENDUS

Abou Yousof Ya'coub, *Le livre de l'impôt foncier* (A. Vincent)..... 113
K. Adam, *Das Wesen der Katholizismus* (J. Rivière)..... 514
A. Auguste, *Les origines du jansénisme dans le diocèse de Toulouse* (F. Vernet)..... 317
G. Bardy, *Paul de Samosate, étude historique* (E. Amann)..... 329
G. Bareille, *Code du droit canonique* (P. Dib)..... 736
M. Barrès, *Faut-il autoriser les congrégations?* (G. Mollat)..... 169
P. Batiffol, *Le siège apostolique* (E. Amann et J. Rivière).... 353, 515
Bernardin de Sienne, *Enseignements et apologues* (F. Vernet)..... 295
D. Bertrand-Barraud, *Les idées philosophiques de Bernardin Ochin, de Sienne* (E. Vansteenberghe)..... 374
Besson, *Logia Agrapha* (E. Jacquier)..... 292
A. Blanchet, *Les souterrains refuges de France* (G. Drioux)..... 538
P. G. Bondati dei Minori, *Giochinismo e Francescanesimo nel dugento* (E. Vansteenberghe)..... 554
L. Bournet, *La querelle janséniste* (F. Vernet)..... 327
L. Bréhier, *L'art byzantin* (M. Andrieu)..... 721
H. Brémond, *Histoire du sentiment religieux en France*, t. VI (H. Gillot) 129
A. Bros, *L'ethnologie religieuse* (A. Vincent)..... 96
G. Bruhnes, *Christianisme et catholicisme* (A. Fonk et J. Rivière). 164, 510
H. Busson, *Les sources et le développement du rationalisme dans la littérature française de la renaissance* (F. Vernet)..... 297
P. Buysse, *Vers la foi catholique* (J. Rivière)..... 513
M. Cagnac, *Le duc de Bourgogne* (H. Gillot)..... 138
Dr Capitan et G. Bouyssonie, *Un atelier d'art préhistorique. Limeuil* (G. Drioux)..... 359
Carra de Vaux, *Les penseurs de l'Islam* (A. Vincent)..... 107
J. Carrère, *Le Pape* (F. Vernet)..... 666
L. de Carvalho, *Saint Bonaventure* (N. Franqueterre)..... 149
P. Charles, *La robe sans couture* (J. Rivière)..... 521
E. Chartraire, *Le trésor de la cathédrale de Sens* (M. Andrieu)..... 722
L. Choupin, *Nature et obligations de l'état religieux* (P. Dib)..... 734

Digitized by Google

Pages.

H. Cochin, *Henri Arnauld, évêque d'Angers* (H. Gillot)..... 136
Dante, *La divine Comédie*, traduction Berthier (J. Viard)..... 125
M.-J. Darmesteter, *La vie d'Ernest Renan* (F. Vernet)..... 655
H. Delehaye, *Les saints stylites* (E. Amann)..... 140
Descamps, *Le Génie des religions* (A. Vincent)..... 101
P. Descoqs, *Essai critique sur l'Hylémorphisme* (N. Franqueterre)... 733
H. Dieckmann, *De ecclesia* (J. Rivière)..... 523
R. Draguet, *Julien d'Halicarnasse et sa controverse avec Sévère d'Antioche sur l'incorruptibilité du corps du Christ* (E. Amann)..... 347
F. Duine, *Essai de bibliographie de Félicité Robert de La Mennais* (F. Vernet)..... 493
G. Dumas, *Traité de psychologie* (N. Franqueterre)..... 161
G. Dumézil, *Le crime des Lemniennes* (A. Vincent)..... 105
L. Eckenstein, *A History of Sinai* (A. Vincent)..... 139
G. Etchegoyen, *L'amour divin. Essai sur les sources de sainte Thérèse* (F. Vernet)..... 311
G. Evelyn White, *The sayings of Jesus from Oxyrhyncus* (E. Jacquier). 291
J. Faurey, *La monarchie française et le protestantisme français* (F. Vernet)..... 485
R. Fawtier, *Sainte Catherine de Sienne* (J. Viard)..... 126
H. Felder, *Die Ideale des hl. Franziskus von Assisi* (J. Viard)..... 123
P. Fernessole, *Les origines littéraires de Louis Veuillot* (F. Vernet). 498
Filleau de la Chaise, *Discours sur les pensées de Pascal* (N. Franqueterre)..... 154
A. Fliche, *Aigues-Mortes et Saint-Gilles* (M. Andrieu)..... 722
John Forbes of Corse. *The first book of the Irenicum* (A. Koszul)... 727
Charles de Foucauld. *Écrits spirituels* (F. Vernet)..... 657
George Fox, *The Journal* (A. Koszul)..... 725
P. Galtier, *De Paenitentia tractatus dogmatico-historicus* (E. Amann) 364
E. Gasc-Desfossés, *La Révolution française* (F. Vernet)..... 486
Godefroy-Demombynes, *Le pèlerinage à la Mecque* (A. Vincent)..... 119
— *La Syrie à l'époque des Mamelouks* (A. Vincent)..... 115
L. Gauthier, *Introduction à l'étude de la philosophie musulmane* (A. Vincent)..... 116
A. Gazier, *Histoire générale du mouvement janséniste* (A. Gillot).... 135
G. Ghedini, *Lettere cristiane dai papiri greci del III et IV secolo* (E. Amann)..... 139
L. Gillet, *Histoire des arts* (M. Andrieu)..... 379
E. Gilson, *La Philosophie de saint Bonaventure* (N. Franqueterre).. 543
G. Glotz, *La civilisation égéenne* (A. Vincent)..... 192
P. de la Gorce, *Histoire religieuse de la Révolution française* (F. Ver-

Digitized by Google

Pages.

net)..... 490
O. Graber, *Die Gottschauung Christi in irdischen Leben und ihre Bestreitung* (A. Gaudel)..... 360
M. Grabmann, *Das Seelenbeben des Hl. Thomas von Aquin* (J. Rohmer)..... 372
L. de Grandmaison, *Jésus dans l'histoire et dans le mystère* (J. Rivière) 712
E. de Guérin, *Lettres à Louise de Bayne* (J. Rivière)..... 561
J. Guibert et L. Chinchole, *Les origines. Questions d'apologétique* (G. Drioux)..... 712
J. Guiraud, *Histoire partiale, histoire vraie*, t. IV. *L'ancien régime* (E. Vernet)..... 484
H. Hamon, *Histoire de la dévotion au Sacré-Cœur*, t. I. *Vie de sainte Marguerite-Marie* (F. Vernet)..... 479
P. Hanski, *La tragédie de l'Église russe* (J. Rivière)..... 519
Th. Harapin, *Primatus pontificis Romani in concilio Chalcedonensi et Ecclesiae dissidentes* (J. Rivière)..... 516
Will Hayes, *The Gospel according to Thomas* (E. Jacquier)..... 293
Hennecke, *Neutestamentliche Apocryphen*..... 280
James, *The apokryphal New Testament* (E. Jacquier)..... 287
The miracles of king Henry VI (A. Koszul)..... 376
Ch. Hirschauer, *La politique de saint Pie V en France* (F. Vernet)... 309
K. Holl, *Die Rechtfertigungslehre im Licht der Geschichte des Protestantismus* (J. Rivière)..... 377
L. Honoré, *Le secret de la confession* (E. Amann)..... 143
U. Huentemann, *Tertulliani De Praescriptione haereticorum libri analysis* (J. Rivière)..... 363
G. Huisman, *Memmlinc* (M. Andrieu)..... 541
R. Janin, *Les Eglises orientales et les rites orientaux* (P. Mesnard).. 560
J. Keulers, *Die Eschatologische Lehre des vierten Esrabuches* (E. Jacquier)..... 293
J. P. Kirsch, *Der stadtrömische christliche Festcalender im Altertum* (M. Andrieu)..... 715
F. Klein, *Madeleine Sémer* (F. Vernet)..... 658
H. A. Krose, *Kirliches Handbuch für das katholische Deutschland* (F. Vernet)..... 665
V. Kwintkowski, *De scientia beata in anima Christi* (A. Gaudel).... 360
De la Broise et Bainvel, *Marie, mère de grâce* (J. Rivière)..... 714
P. M. Lahorgue, *Le réalisme de Pascal* (M. Andrieu)..... 724
J. Laporte, *La doctrine de Port-Royal* (F. Vernet)..... 321
G. Ledos, *Saint Pierre Claver* (F. Vernet)..... 318
C. Leduc et J. Baudot, *Catéchisme liturgique* (M. Andrieu)..... 540
A. Lefebvre, *L'acte de foi d'après la doctrine de saint Thomas d'Aquin* (A. Fonck)..... 373

Digitized by Google

Pages.

B. Leib, *Rome, Kiev et Byzance à la fin du* XI^e *siècle* (E. Amann). .. 145
X. Léon, *Fichte et son temps* (A. Lenoble)..... 384
J. Lequier, *La recherche d'une première vérité* (N. Franqueterre) .. 734
W. M. Lindsay, *Paleographia latina* (M. Andrieu)..... 148, 819
F. Loofs, *Paulus von Samosata* (E. Amann)..... 329
J. Maar, *Le fondement de la philosophie* (N. Franqueterre)..... 733
A. Malvy, *Pascal et le problème de la croyance* (N. Franqueterre).. 559
E. Mâle, *L'art religieux du* XIII^e *siècle en France* (M. Andrieu)..... 149
Malebranche, *Fragments philosophiques inédits et correspondance* (N. Franqueterre) 160
Fr. P. Mandonnet, *Saint Dominique* (J. Viard) 124
J. Maspero, *Histoire des patriarches d'Alexandrie* (E. Amann)..... 342
A. Mater, *La République au Conclave et l'alliance avec Rome en régime de séparation* (E. Champeaux) 381
H. Maynard Smith, *Atonement* (J. Rivière)..... 737
Mémoires et rapports du congrès marial tenu à Bruxelles, 5-11 septembre 1921 (J. Rivière) 713
A. Michel, *Histoire de l'Art*, t. VI (M. Andrieu)..... 151
P. Nicol, *Une mystique bretonne au* XVIII^e *siècle : Madeleine Morice* (H. Gillot)..... 134
P. Paul, *Le cardinal Melchior de Polignac* (F. Vernet)..... 482
N. Paulus, *Geschichte des Ablasses im Mittelalter* (G. Le Bras) 525
Chr. Pesch, *Die selige Jungfrau Maria die Vermittlerin aller Gnaden* (J. Rivière)..... 714
Pfleger, *Beiträge zur Geschichte der katechetischen Unterichts im Elsass* (J. Viard)..... 121
H. Pinard de la Boullaye, *L'étude comparée des religions* (A. Vincent) 94
J. Pommier, *Renan d'après des documents inédits* (F. Vernet)..... 651
A. de Poulpiquet, *L'Eglise catholique* (J. Rivière) 505
A. Rébelliau, *Le fait religieux dans la France contemporaine* (F. Vernet)..... 663
G. Renard, *Le droit, la justice et la volonté* (E. Baudin)..... 729
R. Reuss, *La constitution civile du clergé et la crise religieuse en Alsace* (F. Vernet)..... 486
L. Rigaud, *Les associations diocésaines* (E. Champeaux)..... 738
S. Rocheblave, *Étude sur Joseph de Maistre* (F. Vernet)..... 493
F. Roquain, *La France et Rome pendant les guerres de religion* (V. Martin)..... 554
P. G. Rognoni, *Du statut légal de l'Église en France* (E. Champeaux) 738
G. Rouchès, *Eustache Le Sueur* (M. Andrieu)..... 542
E. Roupain, *Pages choisies de Mgr d'Hulst* (Kolb)..... 386
Semaine d'ethnologie religieuse (A. Vincent)..... 97

Digitized by Google

Pages.

H. Simon, *Praelectiones biblicae ad usum scholarum, Novum Testamentum* (J. B. Colon)..... 539
W. Stockums, *Das Los der Ohne die Taufe sterbenden Kinder* (F. Vernet)..... 671
F. Strowski, *Histoire des lettres*, t. II, *De Ronsard à nos jours* (F. Vernet)..... 303
E. Tauzin, *Pascal, après le Tricentenaire* (N. Franqueterre)..... 733
C. Telch, *Epitome theologiæ moralis* (G. D.)..... 737
Ch. Terrasse, *Sodoma* (M Andrieu)..... 723
E. Thamiry, *La méthode d'influence de saint François de Sales* (J. Rivière)..... 378
J. Thermes, *Le bienheureux Robert Bellarmin* (F. Vernet)..... 314
J. Tixeront, *L'ordre et les ordinations. Étude de théologie historique* (M. Andrieu)..... 512
J. Topass, *L'art et les artistes en Pologne au moyen âge* (M. Andrieu) 542
A. Viatte, *Le catholicisme chez les romantiques* (F. Vernet)..... 495
J. Vidgrain, *Le christianisme dans la philosophie de Malebranche* (N. Franqueterre)..... 156
P. Wolkonsky et M. d'Herbigny, *L'Église panukrainienne* (J. Rivière). 517

Le Gérant : Joseph Gamon.

Le Puy-en-Velay. — Imprimerie *La Haute-Loire*.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

PERIODICALS

14 DAY USE
RETURN TO DESK FROM WHICH BORROWED

LOAN DEPT.

This book is due on the last date stamped below, or
on the date to which renewed.
Renewed books are subject to immediate recall.

14Jul'58BB

REC'D LD
SEP 15 1958

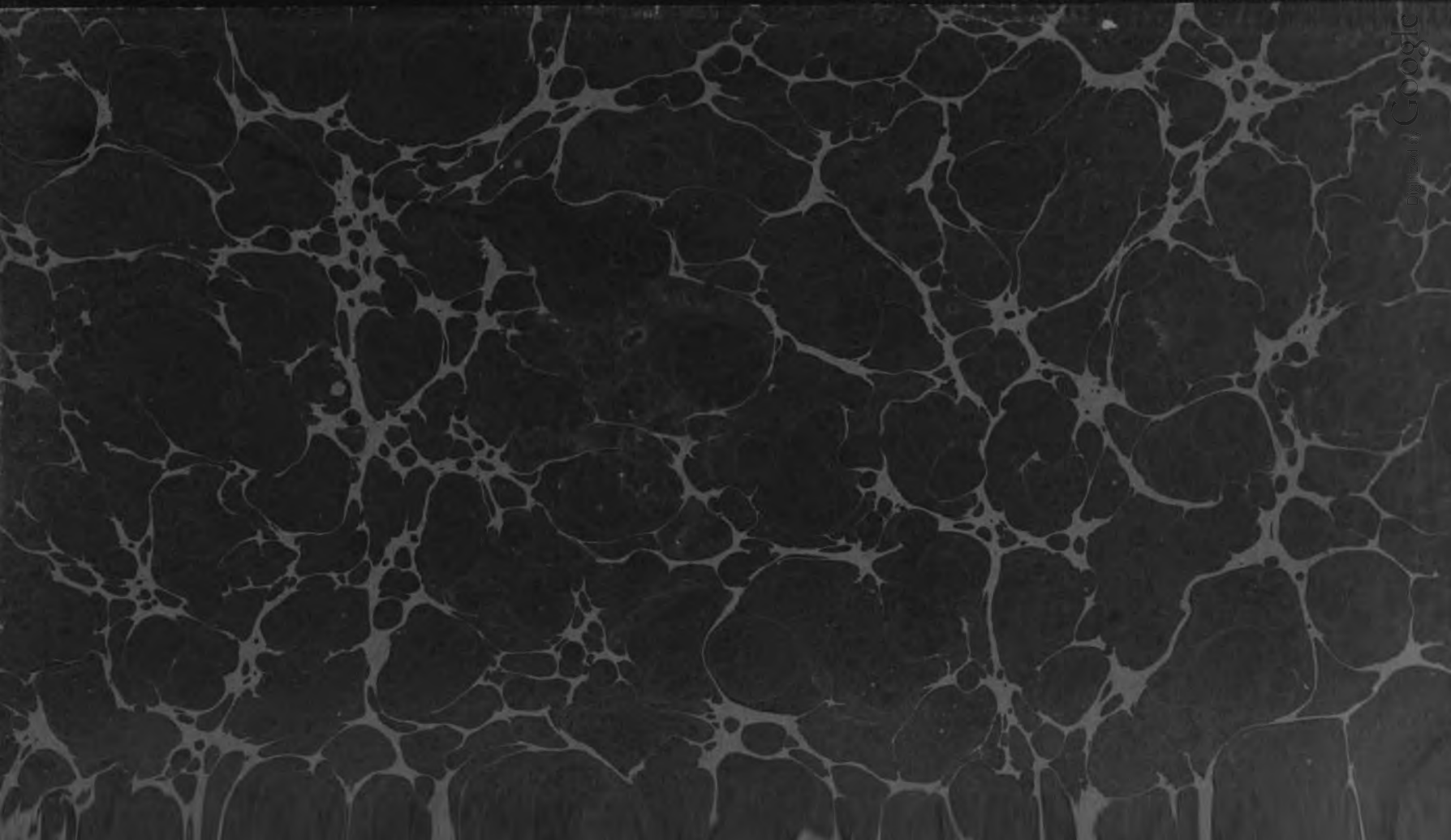
REC. CIR. JAN 3 1979

LD 21A–50m-8,'57
(C8481s10)476B

General Library
University of California
Berkeley

Digitized by Google

Revue des sciences religieuses. 1925
FEB 8
APR 8 1942
MAR 27 1943
APR 27 1944
MAR 16 1945
Nov29'45Z
776969 PL3 R45 1925
UNIVERSITY OF CALIFORNIA LIBRARY
Digitized by Google


Digitized by Google